Д.В.Джохадзе

ДИАЛЕКТИКА АРИСТОТЕЛЯ

Библиотека "Пороховой погреб"
http://powder-magazine.ucoz.net

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Д.В.Джохадзе

ДИАЛЕКТИКА АРИСТОТЕЛЯ

*

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА
1971

Автор характеризует диалектику, развитую Аристотелем в его логике и в учении о категориях. В книге рассматриваются такие вопросы, как взаимоотношение аристотелевской логики и диалектики, элементы диалектики в силлогистике Аристотеля и др. и подвергается критике распространенное в буржуазной историографии антидиалектическое и узколингвистическое толкование логики Аристотеля.

Ответственный редактор
Ф. Х. КЕССИДИ

1-5-5
№ 64-71 (II)

Новейшая философия только продолжала ту работу, которая была начата уже Гераклитом и Аристотелем.

К. МАРКС

...Что же касается диалектики, то до сих пор она была исследована более или менее точным образом лишь двумя мыслителями: Аристотелем и Гегелем.

Ф. ЭНГЕЛЬС

Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля,— а из нее, из логики Аристотеля (который ***всюду*** *на каждом шагу ставит вопрос* ***именно о диалектике****), сделали мертвую схоластику, выбросив все поиски, колебания, приемы постановки вопросов.*

В. И. ЛЕНИН

ВСТУПЛЕНИЕ

Классики марксизма-ленинизма не раз отмечали материалистическую и диалектическую направленность древнегреческой философии в целом и философии Аристотеля в особенности. «Древнегреческие философы были все прирожденными, стихийными диалектиками, и Аристотель, самая универсальная голова среди них, уже исследовал существеннейшие формы диалектического мышления» [1].

Древнегреческая философия — это не только наивный, стихийный материализм, но и первоначальная диалектика. В этом отношении особенно выделяется Аристотель. «...Что же касается диалектики, то до сих пор она была исследована более или менее точным образом лишь двумя мыслителями: Аристотелем и Гегелем» [2].

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 20, стр. 19.
[2] Там же, стр. 367.

Правомерен вопрос: что давало возможность классикам марксизма-ленинизма в своих многочисленных высказываниях ставить Аристотеля как диалектика рядом с Гегелем? Обоснование античной диалектики в смысле более или менее ее систематического исследования связано с именем Аристотеля. Он первый из античных философов старается перейти порог «естественного» и «стихийного» подхода к философским проблемам, обнаруживает диалектический подход к их рассмотрению. Конечно, диалектика у Аристотеля еще не превращается в универсальный метод исследования, однако он дал множество блестящих примеров ее сознательного применения. Он придавал большое значение предшествовавшей ему философии, положил начало диалектическому осмыслению наследия прошлого. В этом отношении уместно привести одно из многочисленных мест, где он выступает как диалектик: «Каждый говорит относительно природы что-нибудь и поодиночке, правда, ничего не добавляет для установления истины, или мало, но, когда все это собирается вместе, получается заметная величина» [3]. Плодотворная миссия Аристотеля заключалась в критической переработке и освоении всей предшествующей философии.

Аристотель первый из древних философов выразил глубокое убеждение в том, что невозможно развитие философии без изучения прошлой культуры. Отсюда ясно, почему каждое его сочинение начинается с критического разбора философских теорий его предшественников. Достижение истины, по мысли Аристотеля, не есть продукт чисто индивидуального творчества, ни один мыслитель не в состоянии овладеть ею, но каждый, стремящийся к ней, не терпит также полной неудачи.

Диалектический метод, как он его понимал, Аристотель применил более или менее сознательным образом во всех областях знаний, и тем самым сообщил сильный толчок развитию диалектики как науки. Именно диалектический метод исследования позволил Аристотелю обобщить накопленные предшественниками знания, всесторонне их развить и рассмотреть под углом зрения понятия — их понятийного значения. Совершенно

---

[3] *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого. М.— Л., 1934, стр. 39, левая колонка.

справедливо замечает Гегель, что аристотелевская философия охватывает «весь круг человеческих представлений», «ум Аристотеля проник во все стороны и области реального универсума и подчинил *понятию* их разбросанное богатое многообразие»[4]. В результате диалектического осмысления исторического материала всей античной философии Аристотель дал единую систему философии и науки. Сколько-нибудь цельной диалектической системы знаний не создал никто до Аристотеля. Представители доаристотелевского диалектического мышления, хотя и объясняли мир остроумными диалектическими догадками, высоко оцененными классиками марксизма-ленинизма, были далеки, однако, от создания глубоко обоснованных диалектических систем. Аристотель, как нам представляется, внес в историю диалектики известный сознательный элемент. Говоря о том, что Аристотель есть «Александр Македонский греческой философии»[5], К. Маркс безусловно имел в виду и то, что Аристотель — Александр Македонский также и древнегреческой диалектики. На всем протяжении его философских исследований диалектика неуклонно стоит в центре его внимания. Без диалектического способа мышления Аристотель не смог бы обобщить накопленный античностью материал. Диалектика — это единственный способ, который позволил Аристотелю тесно связать воедино знание, доставляемое нам ощущениями и мышлением. Достоверное начало познания он видит в опыте, впоследствии диалектически обрабатываемом мышлением. Метод познания действительности для него состоит в том, чтобы начать с чувственных данных, а потом путем диалектического размышления подняться до понятийного и категориального способа мышления.

Диалектика в философии Аристотеля обнимает не только мир чистого разума, как мы это видим у Платона, но все отрасли знания, бытие и мышление. Зародившись в недрах первых философских систем, в философии Аристотеля диалектика развилась и приняла широкий характер применения. Аристотель впервые включил диалектику в число важнейших проблем философии. Он хорошо усвоил достижения античной диалек-

---

[4] *Гегель.* Сочинения, т. X. М., 1932, стр. 224. Курсив мой.— *Д. Дж.*
[5] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956, стр. 27.

тики и довел ее до возможного логического завершения. Несмотря на мощную струю гераклитовской диалектики, а также платоновского диалектического метода, основанного на расчленении и соединении понятий, доаристотелевская диалектика, как замечает Ф. Энгельс[6], стояла еще на низком, стихийном уровне. Аристотель же придал диалектике более высокое положение, показал, что она является существенно необходимой для истинно мыслящего человека. Историческая заслуга Аристотеля заключалась в анализе, критической переработке и освоении античного диалектического наследства. Аристотелевская диалектика — это продукт обобщения данных древнегреческой науки, плод наблюдения и изучения жизни, результат научной обработки многочисленных фактов, доставленных как чувственным, так и интуитивным путем. Диалектика в философии Аристотеля, хотя, разумеется, и не свободная от элемента стихийности и наивного применения, в целом не была случайной, как это наблюдается у некоторых его предшественников, а является результатом научного осознания объективной действительности. Поэтому в своих произведениях Аристотель пришел к мысли, что все человеческое знание образует единую диалектическую систему. Он действительно построил первую для того времени и грандиозную по своим масштабам систему знания, до сих пор поражающую наше воображение. «Глубокомыслие Аристотеля,— писал К. Маркс,— самым удивительным образом вскрывает наиболее тонкие умозрительные проблемы. Он своего рода искатель кладов. Где бы ни пробивался под кустарником в ущелье живой источник, всюду на него безошибочно направлен волшебный жезл Аристотеля»[7].

Аристотелевская диалектика, конечно, не содержит в себе указаний на общие законы движения и развития природы, общества и мышления, как это понимает диалектический материализм; однако в этом направлении Аристотель дал много ценного и интересного. Какими бы идеалистическими ни представлялись некоторые положения его философии, в целом материалисти-

---

[6] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 20, стр. 19.

[7] Marx/Engels Gesamtausgabe. Abt. I. Bd. I, II. Halbband. Berlin, 1929, S. 107,

ческая и диалектическая направленность его мышления очевидна. Вот почему ни один из последующих философов не мог игнорировать выдвинутые Аристотелем диалектические положения. К. Маркс и Ф. Энгельс, называя Аристотеля исполином мысли, часто отмечали историческое значение его диалектики. В. И. Ленин, касаясь истории человеческого мышленя, диалектике Аристотеля отводит особое место.

Аристотель близко подошел к мысли о диалектической структуре мышления. Одна из важнейших проблем, стоявших перед ним, и заключалась в том, чтобы показать, как диалектическая структура мышления определяется диалектической структурой самого бытия. Именно в этом отношении свое логическое продолжение философия Аристотеля нашла в философии Гегеля. В этой связи нелишне привести слова известного румынского философа и знатока Аристотеля Ат. Жожа: «Аристотель, по существу, помог Гегелю эволюционировать в сторону диалектической логики, логики содержательных форм, но и Аристотелю не удалось установить истинное диалектическое отношение между содержанием и формой в логике» [8].

Хотя диалектика как наука впервые вырисовывается в философии Аристотеля, до него пробные идеи первоначальной диалектики явно уже наличествовали у Гераклита, элеатов, софистов, Демокрита, Сократа и Платона (среди названных мыслителей особенно выделяется Гераклит, а затем Платон). Первые философы-материалисты, взгляды которых более чем простое созерцание, все же с точки зрения диалектики находились на очень низком уровне. У них имеются лишь отдельные, как правило смутные, догадки о диалектической природе вещей. Поэтому их взгляды следует рассматривать как предысторию аристотелевской диалектики.

В древнегреческой философии диалектическое мышление выступает в первобытной простоте. «...Именно потому, — писал Ф. Энгельс,— что они еще не дошли до расчленения, до анализа природы,— природа еще рассматривается в общем, как одно целое. Всеобщая связь явлений природы не доказывается в подробностях: она

---

[8] *Ат. Жожа.* О некоторых сторонах диалектической логики.— В кн.: Проблемы философии. М., 1960, стр. 203.

является для греков результатом непосредственного созерцания»[9]. Общее положение античных философов о том, что все вещи и явления объективной действительности взаимосвязаны между собой, особенно обосновывается Аристотелем.

Древнегреческая философия в целом и философия Аристотеля в особенности представляет исходную точку всей последующей философии и диалектики, в том числе и современной. «Новейшая философия только продолжала ту работу, которая была начата уже Гераклитом и Аристотелем»[10],— писал К. Маркс. Так что вся домарксистская философия не выходила, по сути дела, за пределы аристотелевской проблематики. В диалектике и теории познания Аристотеля, существенным элементом которых является представление об объективном характере связей материальной действительности, были заложены основы последующего движения человеческой мысли. Наглядным доказательством этого служит философская система Аристотеля вообще, его логика и учение о категориях в частности.

---

[9] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 20, стр. 369.
[10] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 1, стр. 111.

ЭЛЕМЕНТЫ ДИАЛЕКТИКИ В ЛОГИКЕ АРИСТОТЕЛЯ

Аристотелевское понимание диалектики

Диалектика (ἡ διαλεκτικη) в первоначальном значении слова — наука (ἐπιστημη) или искусство (τέχνη) ведения беседы, диалога, логический термин, происходящий от древнегреческого слова « διαλεγομαι » — беседую, рассуждаю. В истории философии термин «диалектика» употребляется в самых различных значениях. Стихийная диалектика, основывающаяся на простом живом созерцании, была присуща еще первым философам-материалистам, однако они были далеки от потребности терминологического оформления и фиксирования собственных отдельных диалектических положений. Мы не найдем термина «диалектика» в качестве технического термина в его философском значении даже у Гераклита, названного В. И. Лениным «одним из основоположников диалектики»[1]. Равным образом мы не встретимся с этим словом в указанном смысле и у Зенона из Элеи, названного Аристотелем «изобретателем диалектики». Однако, несмотря на отсутствие термина «диалектика» у Гераклита и Зенона, они были глубокими диалектиками. В самом деле, Гераклит поставил проблему перехода явлений в их противоположность; Зенон же указал на противоречивую природу понятия и тем самым вскрыл трудность выражения движения в логике понятий.

Софисты, субъективно применяя диалектику Гераклита и Зенона, положили начало пониманию диалектики как искусства такого рода спора (дискуссии), когда

---

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 308.

ложное и неправдоподобное представляется за истинное.

Сократ под диалектикой понимал искусство обнаружения истины путем раскрытия и столкновения противоположных положений в мышлении собеседника. Платон развил сократовское понимание «диалектики», под этим термином он понимал истинный метод ведения диалога, метод расчленения (анализа) и соединения (синтеза) понятий с целью познания области истинно сущего — мира идей. Платон в диалогах «Парменид», «Протагор», «Софист» и других показал диалектическую природу понятий.

Итак, понимание диалектики уже на протяжении античной философии менялось от наивной, но, по существу, объективной диалектики Гераклита к отрицательной диалектике элеатов, от нее к субъективно-волюнтаристской диалектике софистов, а отсюда к идеалистической диалектике понятий Сократа и Платона, являющейся отрицательной реакцией на диалектику софистов.

Что означает понятие «диалектика» в философии Аристотеля? Аристотель в своих произведениях много раз употребляет понятие «диалектика». Было бы ошибкой думать, что аристотелевское понимание диалектики полностью совпадает с нашим ее пониманием, хотя и при таком сравнении она часто поражает нас как предвосхищение современного понимания диалектики.

Если не считать Гераклита, давшего, как писал В. И. Ленин, «очень хорошее изложение начал диалектического материализма»[2], диалектику до Аристотеля знали главным образом как искусство диалога, спора, или, лучше сказать, понимали ее в смысле риторики. Действительно, у элеатов и софистов, а также после них диалектика понималась как теория особого вида прений, как орудие или искусство игры в вопросы и ответы, в смысле софистических опровержений ради опровержений же, а не ради истины. Софистическая диалектика как искусство спрашивать и отвечать в основном направлена на завоевание популярности с помощью приемов псевдомудрости. В. И. Ленин, характеризуя софистику в отличие от диалектики, говорил, что если диалектика есть гибкость понятий, примененная объек-

[2] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 311.

тивно, то софистика есть гибкость понятий, применен-ная субъективно [3]. Таким образом понимаемая диалектика совпадает с эристикой — с искусством вести спор.

Против такого рода диалектики впоследствии стали бороться Платон и особенно Аристотель. Первоначальная же критика логического и гносеологического аспектов элеатско-софистической диалектики принадлежит Сократу. Он показал, что эта диалектика служила лишь искусством ведения дискуссии с помощью аргументов, замаскированных одной только внешней формальной правильностью, иными словами, имела своей целью достижение лишь кажущейся истины. Сам же Сократ в конечном счете тоже определяет диалектику как искусство спрашивать и отвечать — однако же с целью получения не мнимой, как это было у софистов, а действительной истины.

Платон по примеру своего учителя Сократа тоже понимал диалектику как искусство спрашивать и отвечать. Это понимание, связываемое с именем Сократа, находит свою исчерпывающую, можно сказать классическую, иллюстрацию в знаменитых «Диалогах» Платона. Платон окончательно вводит в философию самое распространенное в те времена понимание термина «диалектика». Однако Платон не ограничивается этим. Он видел в диалектике еще и метод соединения, разделения и доказательства идей, и именно по этой линии, как известно, критиковал его Аристотель.

Аристотелевское же понимание диалектики, хотя и не совсем свободно от «традиционного» ее понимания (особенно платоновского, в котором концентрировались результаты античной стихийной диалектики), все же сильно отличается от него. Термин «диалектика» в философии Аристотеля прежде всего принял вполне оформленный вид. Притом — и это главное — в него вкладывается по существу новый смысл. В философии Аристотеля диалектика фигурирует уже не просто как искусство ведения беседы, дискуссии (кстати, такое искусство он не отрицает [4]), а как метод научных, и в первую оче-

---

[3] См. там же, стр. 99.

[4] В этом отношении особенно интересен ряд глав из книг «Топика» и «О софистических опровержениях», в известном смысле посвященных научной разработке ведения дискуссий, а также обнаружению ошибочной аргументации.

редь философских, исследований, имеющий целью познание основных и общих определений бытия и мышления. Диалектика, по Аристотелю, имеет дело с общими моментами реального. Аристотель понимает диалектику как истинный метод построения философских и научных знаний, как единственный способ научного оформления знаний, доставляемых нам ощущениями и мышлением.

Специально диалектике Аристотель посвящает свою «Топику», которая им также называется диалектикой. «Топика» является учением об «общих местах»[5] (от греческого τοποι — место) или же учением об общих точках зрения и положениях. Диалектика, по Аристотелю,— это наука, касающаяся общих положений научного исследования, в соответствии с которыми только и возможно как защищать, так и опровергать данное, то или иное, определенное положение, причем такие «общие места», или общие положения, являются, с его точки зрения, правдоподобными, а не аподиктическими, или достоверными, истинами. Задача диалектики в том виде, как она изложена в «Топике», заключается в выработке такого метода, при помощи которого истинные положения могут быть выведены из вероятных и правдоподобных знаний. Диалектика в ее аристотелевском понимании — это учение о том, с каких общих положений следует вести научное исследование в области вероятных и правдоподобных знаний, чтобы получить истину. Аристотель различает знание диалектическое — правдоподобное, вероятное, и знание аподиктическое — истинное. Диалектическое, по мнению Аристотеля, лежит на пути исследования истины. Следовательно, диалектика в понимании Аристотеля вращается вокруг вероятных и невероятных, правдоподобных и неправдоподобных тезисов и выводимых из них заключений. Предмет аристотелевской «Топики» (диалектики) — добытые истины из вероятных и правдоподобных знаний, в отличие от предмета его же «Аналитики», состоящего в получении аподиктического знания из истинных и уже проверенных положений. Диалектическое определение сущности предметов и явлений объективного мира позволяет Аристотелю выйти за пределы ве-

---

[5] См. *Аристотель.* Риторика. СПб., 1894, стр. 14.

роятных и правдоподобных знаний и, таким образом, приблизиться к истине. Диалектическими он называет положения, которые выводят заключение из вероятного и содержат в себе *противоположное*. Следовательно, диалектика имеет место в сфере противоположных определений и непосредственно занимается противоположностями [6].

Таким образом, аристотелевская диалектика — это метод, при помощи которого из правдоподобных и вероятных знаний получается знание достоверное, истинное, аподиктическое. Аристотелю было ясно, что получение научных знаний не есть прямолинейный и односторонний процесс, что оно определенным образом связано и с ложными представлениями, сопутствующими практической и мыслительной деятельности человека; весь этот процесс достижения научной (достоверной) истины совершается в области вероятного знания. Сфера же вероятного знания, по Аристотелю,— это сфера диалектики, диалектики принятия и отбрасывания, утверждения и отрицания тех или иных положений, т. е. диалектическое (вероятное) знание у Аристотеля выступает как своеобразная «лаборатория», демонстрирующая борьбу противоположных мыслей, борьбу человеческого разума с самим собой.

Следовательно, «диалектика» для Аристотеля это не что иное, как *процесс научного исследования*. Истина, как таковая, для аристотелевской диалектики выступает не как предмет исследования (ибо она, истина, является результатом исследования), а как *цель*, предметом же его диалектики является сам *процесс* мыслительной деятельности человека, направленный к достижению истины. Аристотель в известном смысле хотя и ограничил сферу диалектики областью вероятного знания, однако этим же ограничением сделал шаг вперед по пути дальнейшего развития диалектики, ибо наметил четкое разграничение между вероятным и достоверным знанием. В этой связи совершенно справедливо пишет о диалектике Аристотеля В. Ф. Асмус: «Сравнение учения Аристотеля о знании с учениями некоторых крупных рационалистов 17 в., например Декарта, показывает, что в одном чрезвычайно важном вопросе теории познания

[6] См. *Аристотель*. Риторика, стр. 5.

и логики Аристотель видел *дальше* и ясиее, чем знаменитый французский ученый и философ. Это вопрос о *вероятностном* знании»[7].

Аристотель считал, что истинное знание происходит из знания правдоподобного и вероятного, причем процесс происхождения истинного знания совершается посредством диалектического исследования основных определений бытия и мышления. Аристотелевская диалектика может быть определена как обоснование общего положения, добытого посредством опыта, через правдоподобные и вероятные знания.

«Правдоподобное,— писал Аристотель,— есть нечто такое, что бывает не всегда, но по большей части»[8]. Из числа вероятных и правдоподобных положений одни имеют характер необходимости, другие — случайности. Таким образом, диалектика действует в области случайного и необходимого, чтобы привести к достоверности истинность этих моментов (случайных и необходимых). «Вероятно то, что случается по большей части, но не просто то, что случается, но то, что может случиться и иначе; оно так относительно к тому, по отношению к чему оно вероятно, как общее к частному»[9]. Что же касается общих точек зрения, то они *общи* для всех явлений реального и логического, даже если эти предметы совершенно отличны друг от друга по природе.

Правда, «Топика» — книга, специально посвященная диалектике, однако ею далеко не исчерпывается круг проблем аристотелевской диалектики в целом. Эта книга хронологически предшествует «Аналитикам». В «Топике» Аристотель излагает правила диалектики как науки рассуждать о проблеме *за* и *против*. Во всяком научном рассуждении, по Аристотелю, существуют *общие положения*, на основе которых следует вести исследование.

Аристотель своей диалектике, конечно, не придавал значения универсального диалектического метода, кстати, таковой диалектика стала лишь в философии марксизма-ленинизма, однако он впервые сознательно рассматривал диалектику как *метод* научного и философского исследования. Ряд высказываний философа сви-

---

[7] *В. Ф. Асмус.* История античной философии. М., 1965, стр. 242.
[8] *Аристотель.* Риторика, стр. 147.
[9] Там же, стр. 12.

детельствует о том, что диалектику он рассматривал не только как метод исследования в области вероятных и правдоподобных знаний, но и как метод исследования общих принципов всех наук. Важно подчеркнуть то, что диалектика, согласно Аристотелю,— это такая наука, которая не касается какого-нибудь отдельного класса предметов, а имеет отношение ко всем областям [10].

К частной науке, по Аристотелю, относятся умозаключения, которые выведены из посылок, относящихся к данной науке. Например, как правильно замечает Аристотель, из положения физики нельзя вывести заключения по этике или какой-либо другой науке. Диалектика же, по мнению философа, имеет дело с такими общими положениями, которые одинаково действительны для всех наук [11]. Как видно, Аристотель недвусмысленно говорит о диалектике как о методе философского и научного исследования. Первую книгу своей «Топики» Аристотель начинает с прямого указания на это. Цель настоящего исследования, пишет Аристотель, заключается в нахождении метода, при помощи которого можно было бы делать заключения из вероятных и правдоподобных положений, защищать собственные положения таким образом, чтобы не впасть в противоречие [12]. Замечательна мысль Аристотеля о том, что диалектика исследует *принципы* всех наук. Так как диалектика направлена к познанию и исследованию, то она-то указывает метод для познания принципов всех наук [13].

Диалектика, по глубокому убеждению Аристотеля, будучи методом всякого научного исследования, имеет дело с общими положениями всех наук, и она — диалектика — «не делает человека сведущим в области какой-нибудь частной науки, потому что не касается какого-нибудь определенного предмета» [14].

Аристотелевский диалектический метод исследования не является в то же время чисто абстрактным — на-

---

[10] См. там же, стр. 6.
[11] См. там же, стр. 14.
[12] Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. I. Berolini, 1831. См. «Τοπικῶν», I, 1.
[13] См. там же.
[14] *Аристотель.* Риторика, стр. 14.

оборот, он является содержательным и пригодным для всевозможных наук. В связи с этим К. Маркс писал, что «уже Аристотель глубокомысленно указал на поверхностность метода, который принимает за исходный пункт какой-нибудь абстрактный принцип, но не допускает самоотрицания этого принципа в высших формах» [15]. Основной целью своей диалектики Аристотель считает установление такого метода, при помощи которого можно было бы составлять силлогизмы для получения из правдоподобных и вероятных знаний знание достоверное и истинное. В этом аспекте силлогизм есть логико-диалектическое сочетание мыслей; входящие в силлогизм мысли могут быть или достоверными, или вероятными, или же ложными. Диалектика же, кроме того, занята обнаружением истинной основы бытия и мышления.

Задача диалектики, кроме того, заключается не в том, чтобы убеждать, а в том, чтобы «в каждом данном случае находить способы убеждения» [16]. Диалектика должна находить истинный метод исследования. Она — метод нахождения доказательства [17], но не всякого, а истинно научного доказательства.

Из всего того, что было сказано в связи с аристотелевским пониманием *метода диалектического,* становится очевидным, что́ именно побудило Аристотеля написать книгу, посвященную основным общим положениям всех наук,— «Топику», а также «Риторику», в которой содержится много ценного для обоснования диалектики как науки о методе исследования. Этой основной цели — дать общие положения всех наук, на основе которых можно было бы вести научное исследование, или, что одно и то же, диалектическое доказательство,— в этих трудах служит разбор многочисленных отдельных методологических проблем, часто переплетающихся с «диалектикой» как искусством спора, в ее доаристотелевском смысле, и имеющих риторическое значение. К числу таких проблем относятся: роды умозаключения и значение силлогизмов, значение определения, проблема

---

[15] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956, стр. 125.
[16] *Аристотель.* Риторика, стр. 6.
[17] См. там же, стр. 9.

тождества, различие, индукция, дедукция, род, вид, общее, единичное и др. Вместе с тем «Топика» построена таким образом, что диалектика у Аристотеля остается в известном смысле данницей риторики — науки красноречия и искусства убеждать. В этом аспекте «Топика» приобретает также специальное значение — как руководство для спорящих. В ней даются методические советы и указания, как вести научные, философские, политические и другие дискуссии. Появление аристотелевской «Топики», надо полагать, в свое время имело важное значение. В самом деле, ведь известно, что в античности признанной формой философствования был диалог. Аристотелевская «Топика» явилась первым методическим пособием для ведения научного диалога; в этой области, по замечанию самого Аристотеля, до него не существовало ни одного исследования [18]. Поскольку Аристотель предметом дискуссии считал проблемы, требующие научной (а не софистически пустословной) деятельности ума [19], постольку «Топика» также написана против вульгаризаторов диалектики и искаженного ее применения. Попутно отметим, что аристотелевская методика ведения научного спора, излагаемая в его «Топике», имеет свое значение и по сей день.

Аристотель философию и диалектику не отрывает от частных наук, ища в области отдельных наук их общие определения, с которыми как раз и имеет дело диалектика. Например, сущность медицины, по Аристотелю, заключается не в том, что здорово для Сократа или Каллия, а в том, что здорово для человека вообще. Этот момент (момент общего), по мысли Аристотеля, входит в область диалектики; ни одно искусство не исследует исключительно частные случаи, но также и *общее*, исследуемое диалектикой.

Итак, мы видим, что в философии Аристотеля превалирует методологическое понимание диалектики, что является очень важным элементом в истории диалектики. Аристотель был великим диалектиком, и он не мог нигилистически относиться к диалектическому наследию прошлого. Поэтому следует выяснить вопрос о том, что́ Аристотель позаимствовал у своих предше-

---

[18] Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. I. См. «Τοπικῶν», VIII, 5.

[19] См. Там же, I, 2.

ственников, т. е. в чем аристотелевская диалектика похожа на свою предшественницу и в чем они расходятся между собой. Аристотель проводит параллель между софистикой и риторикой, с одной стороны, и диалектикой — с другой, причем в одном смысле он их отождествляет, а в другом — разграничивает. На наш взгляд, понимание этого момента, уловить который подчас бывает очень трудно, исключительно важно, так как от него зависит сопоставление Аристотелем диалектики и философии, порой создающее видимость их взаимного исключения, их взаимной несовместимости.

Диалектика Аристотеля, правда, очень мало, включает в себя черты диалектики его предшественников, рассматривавших ее исключительно как искусство спора, дискуссии. Доаристотелевская диалектика (у элеатов, софистов, в известном смысле у Сократа и Платона) специализировалась на развитии гибкости и проницательности мысли в спорах, на систематическом изложении софистических уловок и логических фокусов, при помощи которых можно было бы достигнуть мнимой победы в дискуссии. Таким образом, диалектика как искусство красноречия в руках элеатов и софистов была ценным руководством для достижения «победы» в дебатах.

Основное зерно античной диалектики, сохранившее свое значение и для сегодняшнего понимания диалектики,— это рассмотрение материального мира в его целостности, во взаимной связи и обусловленности составляющих его предметов и явлений. Этот в основном и целом правильный диалектический взгляд на мир в античной философии имел прямое соприкосновение с искусством спора, ставшим в античности очень популярным. Так, античные философы, правда, некоторые из них с известными незначительными отклонениями, диалектику понимали как способ получения истины. В этом смысле, надо полагать, они, конечно, знали, что истина, как таковая, отнюдь не дана человеку непосредственно, что она скорее рождается в процессе практической и мыслительной деятельности человека, причем весь этот процесс, по мнению древнегреческих диалектиков, происходит путем столкновения противоположных мнений, путем спора (кстати, известная народная поговорка «истина рождается в споре» безусловно своими корнями

восходит к античной диалектике). Нечего и говорить о том, что спор и научный диалог для получения истины — вещь необходимая и полезная, и этот момент, правильно схваченный античной диалектикой, впоследствии как нечто само собой разумеющееся предполагался диалектикой всех времен; не отрицается он и современной марксистско-ленинской диалектикой.

По мнению Аристотеля, каждый человек по природе своей стремится к знанию, истине. Для достижения истинного знания (а подчас для демонстрации кажущихся знаний, как это имело место у софистов) античная диалектика наряду с другими моментами особенное значение придавала искусству ведения дискуссии, диалога. Такая «дискуссия» в глазах античных философов — хотя и внешнее, однако существенное условие всякого мышления, особенно мышления диалектического, призванного способствовать установлению истины, ибо истина не только главная причина, но, что важнее, единственно желаемый результат затеваемой дискуссии. Мы видели, что Аристотель, рассматривая искусство ведения дискуссии как одно из необходимых условий для успешного функционирования диалектического мышления, написал с этой целью специальное пособие.

Таким образом, в античности считали, что диалектика необходимо предполагает дискуссию и, как правило, в обязательном порядке и теснейшим образом связана с ней. Диалектика, по Аристотелю, дает основные общие указания о том, каким образом в ходе дискуссии установить истину относительно разбираемой проблемы. Как и другие античные философы, его предшественники, Аристотель тоже считал характерным для диалектического мышления как мышления ищущего противопоставление друг другу взаимоисключающих положений, дискуссию, хотя и не ограничивал его содержание единственно этим. В этом смысле диалектику Аристотель рассматривает как искусство такого рода спора, который ставит своей задачей поиски истины.

В аристотелевской теории научного спора рациональное зерно заключается в том, что «спор» как борьба противоположных взглядов действительно имеет известное значение для диалектического мышления. «Диалектический метод обычно определяется в классической истории философии как метод доказательства, учиты-

вающий *противоречивые* положения и приходящий к выводам путем *критики* и преодоления как положительных, так и отрицательных мнений»[20]. Это очень удачное определение диалектического метода классического периода истории философии в высшей степени характеризует диалектический метод Аристотеля.

Аристотель, утверждая свою диалектику как метод исследования, вместе с тем, как уже говорилось, тоже рассматривал ее как искусство спора, но не всякого (например, софистического) спора, а исключительно *научного диалога,* ставящего своей целью установление действительной, а не кажущейся истины, т. е. истины, которая была бы таковой объективно, а не воспринималась бы только в качестве таковой слушателями — участниками дискуссий, чего единственно добивались софисты. В этом аспекте Аристотель диалектику понимает как истинный метод построения и ведения научной беседы. В этом пункте важно помнить, что Аристотель, несмотря на свою гениальность, все же был сыном своей эпохи и поэтому он, разумеется, не мог полностью отрешиться от общепринятых в его время исторически сложившихся мнений о диалектике как об искусстве спора. Если аристотелевские сочинения «Топика», «Риторика», а также «Софистические опровержения» рассматривать под этим углом зрения, то они не только обосновывают диалектику как метод, но также являются своего рода методическим руководством для спорящих.

Этот аспект, роднящий аристотелевскую диалектику с диалектикой в традиционном ее понимании, тесно сближает ее с риторикой как искусством построения речи вообще и с Аристотелевой же «Риторикой» в частности. Аристотель не случайно говорит о риторике и диалектике как о взаимодополняющих одна другую науках. В частности, об этом Аристотель говорит в самом начале своей «Риторики». «Риторика — искусство, соответствующее диалектике»[21].

Риторика, по мнению Аристотеля, есть некоторая часть и подобие диалектики[22]. Риторику как науку крас-

---

[20] *М. А. Дынник.* Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1929, стр. 17. Курсив мой.— *Д. Дж.*

[21] *Аристотель.* Риторика, стр. 1.

[22] См. там же, стр. 9.

норечия, по Аристотелю, можно использовать как в положительном, так и в отрицательном отношении. Там, где ритор показывает свое мастерство красноречия ради истины, он приближается к истинной диалектике; наоборот, когда он использует риторику против истины — в зависимости от того, что его побуждает говорить,— тогда он приближается к софистике — софистической диалектике, являющейся мастерством пустословия ради кажущейся победы, а не ради истины. Риторика, говорит Аристотель, в истинном ее применении является отраслью диалектики [23]. Совершенно правильно замечает румынский философ Д. Бэдэрэу, когда говорит, что Аристотель видит в риторике внешнюю ветвь, нечто производное от топики, которая есть не что иное, как диалектика [24]. В глазах Аристотеля риторика как наука красноречия имеет большое значение (кстати, Цицерон считал Аристотеля одним из великих теоретиков ораторского искусства), поскольку она при помощи соответствующих ораторских приемов служит диалектическому исследованию истины.

Диалектика, она же риторика, в руках софиста превращается в ложный метод построения правдоподобных положений, из которых следует кажущееся правдоподобное умозаключение. Аристотель же коренным образом отличает диалектику в собственном смысле слова как метод истинного мышления от диалектики софистической, которую он строго критикует и опровергает, как диалектику ложную и пустословную. Софист сознательно извращает диалектику, поэтому, по Аристотелю, «софистом называется человек по своим намерениям, а диалектиком — не по своим намерениям, а по своим способностям» [25].

В связи с критикой Аристотелем диалектики древних как одного лишь искусства спора и с отождествлением им в этом смысле диалектики и софистики может создаться впечатление, будто он диалектику сознательно недооценивает и ее принижает сравнительно с философией, даже и вовсе отрицает диалектику. Нечего и

---

[23] См. там же, стр. 8.

[24] *Dan Badarav.* Aristote et la dialectique.— «Analele Univ. G. J. Parhon», seria Acta Logica, nr. 1. Bucureşti, 1958, p. 27.

[25] *Аристотель.* Риторика, стр. 6.

говорить о том, что такое впечатление обманчиво. На самом деле Аристотель выступает не против диалектики в собственном смысле, но против диалектики, сводящейся к софистически бесплодным и пустословным спекуляциям, с самого начала имеющей целью не действительную, а мнимую, лишь только кажущуюся в качестве таковой истину. Софистически толкуемую диалектику Аристотель справедливо рассматривает как настоящее злоупотребление диалектикой, подвергает ее уничтожающей критике и противопоставляет ей философию. Известно, что против софистической диалектики Аристотель написал специальный трактат «О софистических опровержениях», представляющий систематическое изложение софистических уловок и логических фокусов и блестящее опровержение псевдодиалектики, при помощи которой софисты стремились создать обманчивую видимость победы в споре.

Аристотель в своей диалектике ставит задачу отыскать источник логических и гносеологических ошибок софистики, софистической диалектики. Он здесь опять демонстрирует методологическое значение своей диалектики, когда говорит, что диалектика, в отличие от частных наук, где ошибки вскрываются самими этими науками, занята выработкой общеметодологических приемов, применяемых отдельными науками. Диалектик, по мнению Аристотеля, должен разоблачать сущность псевдодиалектики путем исследования логических основ неправильных умозаключений. В этой связи известный венгерский философ Шандор Пал справедливо замечает, что «попытку Аристотеля растворить псевдозаключение — сначала в отрицании, а затем в различии — мало назвать гениальной, ибо из них складывается *действительный метод*, когда Аристотель приступает к рассмотрению непосредственного разрешения отдельных форм умозаключений... следуя при этом *диалектическому методу в еще более современной и развитой форме, чем в «Топике»* . *«Когда* Аристотель утверждает,— продолжает там же Шандор Пал,— что «есть что-то и есть вообще что-то» — это не одно и то же, уже здесь содержится не только разделение, различение абсолютно-

---

[26] *Шандор Пал.* О логике Аристотеля. Будапешт, 1961, стр. 122—123. Курсив мой.— *Д. Дж.*

го и релятивного, но и их нераздельность, связь, взаимозависимость и переход друг в друга, т. е. их диалектический характер» [27].

Нам представляется совершенно правильной точка зрения Шандора Пала, писавшего, что отрицательное отношение Аристотеля к софистике было определено признанием им диалектической природы вещей. Вскрывая, что́ именно отличает диалектику от софистики, Аристотель писал, что диалектик и софист имеют в своем распоряжении одни и те же доказательства, однако намерения их различны [28]. Здесь удачно подмечено, что диалектик и софист пользуются одними и теми же логическими приемами, однако их намерения совершенно разные — диалектик ищет объективную истину, софист же — кажущуюся истину. Девятая глава «Топики», известная под заглавием «О софистических опровержениях», вместе с «Риторикой» составляет важное диалектическое исследование философа. Аристотель, как правильно говорит Пал, не только своей логикой, но и топикой и книгой о софистике заложил основы новой науки [29]. Этой наукой является диалектика.

Таким образом, показанные нами точки соприкосновения и расхождения между аристотелевской диалектикой и риторикой, с одной стороны, и критикой им софистической диалектики,— с другой, ясно показывают как различие, так и сходство между аристотелевской и доаристотелевской диалектикой. По глубокому убеждению Аристотеля, в случае, если диалектика выполнит свое истинное призвание, софистика не только не будет казаться тождественной диалектике, а, наоборот,— будет рассматриваться как ее антипод. Об этом совершенно справедливо писал румынский философ Дан Бэдэрэу, излагая точку зрения Аристотеля: «Если она (диалектика.— *Д. Дж.*) выполняет свое подлинное назначение, заключающееся в обнаружении истины, то ничего не может быть ей более чуждо, чем эристика и софистика...» [30]

---

[27] *Шандор Пал.* О логике Аристотеля, стр. 123.

[28] См. *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого. М.— Л., 1934, стр. 61, лев. кол.; « Τοπικῶν ».— Aristotelis graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. 1.

[29] См. *Шандор Пал.* О логике Аристотеля, стр. 123.

[30] *Dan Badarau.* Aristote et la dialectique.— «Analale Univ. G. J. Parhon», Seria Acta Logica, nr, 1. Bucureşti, 1958, p. 36.

Аристотель отмежевывается не только от софистической, но и от платоновской диалектики, сыгравшей известную роль в борьбе с ложной диалектикой софистов. Платон злоупотребил диалектикой, ибо поставил ее на службу доказательства объективного существования идей как первообразов вещей. По Аристотелю, и ко времени Платона диалектика не была еще достаточно сильна для того, чтобы исследовать реальные противоположности реальных вещей и определить, относятся ли эти противоположности к области одной и той же науки — диалектики. Всем этим Аристотель отчетливо провел грань между своей диалектикой и диалектикой в ее традиционном смысле.

Каково отношение между логикой и диалектикой Аристотеля? Прежде чем ответить на этот вопрос, дадим краткую историческую справку. Правда, отцом логики справедливо считается Аристотель, однако сам он своим логическим исследованиям не давал названия «Логика». Известно, что вопросы логики разрабатывались стихийно еще до Аристотеля. Например, Зенон затронул проблему логической делимости и неделимости. Демокрит логическим вопросам посвятил специальное исследование, которое, правда, не дошло до нас. Сократ и Платон коснулись проблем определения, анализа и синтеза понятий, а также индуктивного метода исследования. При внимательном рассмотрении вопроса становится ясно, что до Аристотеля (а также у самого Аристотеля и после него) философия, особенно начиная с Гераклита, не отделяла логическую проблематику от проблематики диалектической. В самом деле, такие проблемы, как проблема логического деления у Зенона, а также логические упражнения софистов, сократовские и платоновские приемы определения, деления и соединения понятий, индуктивный метод исследования и другие логические вопросы, ставились и разрабатывались в связи с диалектическим рассмотрением явлений природы.

В философии Аристотеля нераздельность логики и диалектики становится предельно ясной. Об этом свидетельствуют его логические произведения. Примечательно, что после Аристотеля «диалектика» и «логика» стали синонимами, так что, например, стоики словом «диалектика» обозначали логику. Явная тенденция древнегреческой философии к отождествлению диалектики и

логики была неоплатониками воспринята радикально — как полное поглощение логики диалектикой. Характерно, что схоластическое средневековье тоже называло логику диалектикой. Так, например, «Диалектика» Иоанна Дамаскина — это не что иное, как формалистическая разработка логики Аристотеля, превращенной в органон для обоснования христианской догматики.

В Новое время трансцендентальная логика Канта явилась попыткой отделения логики от диалектики; однако, как известно, критика аристотелевской логики, предпринятая Кантом для этой цели, не была успешной. Традиционное отождествление логики и диалектики в новой философии правильно отмечается П. С. Поповым, когда он пишет: «Дидро употребляет термин «диалектика» в традиционном значении, отождествляя его с логикой»[31]. И наконец, Гегель в своей «Логике» с позиций диалектики объективного идеализма гениально демонстрирует положение о единстве логики и диалектики, являющееся одним из теоретических источников диалектической логики марксизма-ленинизма.

Таким образом, история философии свидетельствует и о том, что логическая и диалектическая проблематика неотделимы друг от друга.

Вопрос о диалектике Аристотеля и ее отношении к его же логике до сих пор еще не получил сколько-нибудь достаточного разъяснения по той простой причине, что, за редкими исключениями, большинство философов по сложившейся традиции и вопреки истории как логики, так и диалектики полагает несовместимость диалектики и традиционной классической логики. Такое представление в корне неверно. Дело в том, что традиционная классическая логика и диалектика, являясь самостоятельными науками, исследуют, правда, на различном уровне, но в конечном счете одни и те же основные формы и законы бытия и мышления. Поэтому, когда перед нами ставится вопрос о взаимоотношении традиционной логики и диалектики, третья особая наука об их связи становится излишней.

Классики марксизма-ленинизма к этому вопросу всегда подходили исторически и в своих многочисленных высказываниях никогда метафизически не противопо-

[31] *П. С. Попов.* История логики нового времени. М., 1960, стр. 129.

ставляли друг другу традициоиную классическую логику и диалектику. Об этом Ф. Эигельс писал: «Из всей прежней философии самостоятельиое существоваиие сохраияет еще учеиие о мышлеиии и его закоиах — формальиая логика и диалектика...» [32].

Диалектика и логика, как об этом уже говорилось, исторически одиовремеиио зародились в аитичиой философии. Если мы обратимся к истокам аристотелевской логики, то мы ие можем ие коистатировать тот факт, что оиа — аристотелевская логика — исторически вышла из элеатской и софистической диалектики — из диалектики как искусства спора, из диалектики утверждеиия и отрицаиия. Мимоходом заметим, что древиими коммеитаторами Аристотеля (иапример, Симплицием) диалектика и логика имеиио иа осиове их происхождеиия и близкого родства рассматривались как *синонимы*. И, что еще важиее,— в коитексте самой аристотелевской философской системы иет такого взаимоисключающего сопоставлеиия диалектики и логики, скорее, иаоборот,— вся философская система Аристотеля вообще и его логические труды в частиости — яркое доказательство едииства логических и диалектических приемов.

Логика Аристотеля является иаучиой рефлексией иа «естествеииую историю человеческого мышлеиия», как писал Гегель, и результатом развития элеатской, софистической, сократовской и платоиовской логики и диалектики. Действительио, уже перед Зеиоиом стояла логическая проблема делимости и иеделимости пространства: «Практика элейской школы,— пишет М. А. Дыиник,— доказывает ту мысль, что закоиы тождества и противоречия были вполие ясио осозиаиы философствующими греками задолго до того времеии, когда оии были сформулироваиы Аристотелем; доказательства Зеиоиа против миожествеииости вещей и против движеиия построеиы имеиио иа примеиеиии этих законов формальиой логики» [33].

Софисты и Сократ, создав сложиое искусство логических и диалектических споров, тем самым положили начало учеиию о поиятии, определеиии, иидукции, дедукции, доказательстве и т. д. Платон сделал шаг впе-

---

[32] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 20, стр. 25.
[33] *М. А. Дынник*. Диалектика Гераклита Эфесского, стр. 53.

ред по пути создания диалектики как метода, разработал логические проблемы деления (анализа), соединения (синтеза), дедукции и доказательства. Кстати, об этих предпосылках логики и диалектики рассуждает сам Аристотель, когда в заключении трактата «О софистических опровержениях» говорит: «Все, что мы знаем, частью передано нам от предшественников, т. е. обработано уже прежде и путем преемственности работы постепенно приумножено, частью же только теперь приобрело свое начало... ибо самое важное во всяком деле есть начало, оттого оно и всего труднее... когда начало сделано, тогда легко прилагать к нему новое и объединять все вместе. О научном исследовании,— продолжает Аристотель,— занимавшего нас предмета (имеется в виду учение о силлогизме. — *Д. Дж.*) нисколько нельзя сказать, что до нас нечто из него уже было найдено, но должно сказать, что решительно ничего не было» [34].

Аристотель прямо говорит здесь, что до него не было ни одной сознательной попытки сколько-нибудь научного анализа логических форм мышления. И в этом он совершенно прав, ибо он действительно первым дал систематическое изложение логических и диалектических форм мышления. Однако это не исключает того факта, что гениальное исследование Аристотеля, которое принесло ему славу создателя логики, исторически было подготовлено всем ходом развития философии. Об этом наглядно свидетельствует история доаристотелевской философии. В этом аспекте предположение Майера о том, что Аристотель исторически выходит из критического рассмотрения платоновского соединения и деления понятия, имеет вполне объективную почву [35]. Д. Росс тоже видит генезис аристотелевской силлогистики в платоновском делении вида и рода [36].

Таким образом, без всякого преувеличения можно сказать, что логическое учение Аристотеля возникло из предшествующей диалектической философии, покорившей умы всех без исключения видных представителей

---

[34] Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. I, См. «Τοπικῶν», 33.

[35] *H. Maier.* Die Sullogistik des Aristoteles. Tübingen, Bd. II, 1900, S. 77.

[36] *W. D. Ross.* The discovery of the syllogism.— «The Philosophical Review», 1939, p. 271.

античной мысли. Ко времени Аристотеля наука логики родилась как необходимая потребность систематического анализа форм логического и диалектического мышления. Последствия элеатской и софистической диалектики поставили перед философией насущную задачу создания строгой науки, при помощи которой можно было бы отличить ложь от истины. Ко времени Аристотеля «уже нельзя было ограничиваться «стихийной» логикой,— пишет М. М. Розенталь,— нужно было специально исследовать правила и приемы правильного мышления, доказательств, образования понятий, суждений, выведения из одних суждений других и т. п.»[37]. Аристотель, создав по сути дела логику диалектического содержания, отлично справился с этой задачей.

Доаристотелевская диалектика вопроса и ответа в конце своего исторического развития требовала необходимого научно-логического оформления. Действительно, представители доаристотелевской диалектики в процессе ведения дискуссии, естественно, должны были знать, какие логически узловые моменты подразумеваются в каждом, заранее подготавливаемом ими для диалога предложении. Затем, без всякого сомнения, должны были также знать, какие логические следствия вытекают из двух таким образом построенных предложений, т. е. отрицают ли они или, наоборот, полагают друг друга. Короче говоря, софисты в своих утверждениях и отрицаниях безусловно исходили из предположения, что два логических построения заключают в себе третье. Именно таким путем могли они вести дискуссию; кстати, об этом же красноречиво говорят и все известные нам диалоги доаристотелевского времени.

Для представителей доаристотелевской диалектики было очень важно не впасть в логическое противоречие с самими собой в процессе дискуссии. В силу этого исторически возникла необходимость создания такого *логического органона,* который служил бы орудием истинного познания, который указывал бы, к каким следствиям приводит в лабиринтах человеческого мышления то или другое логическое допущение. Именно в этом отношении логика Аристотеля действительно обязана своим сущест-

---

[37] *М. М. Розенталь.* Принципы диалектической логики. М., 1960, стр. 45.

вованием до него существовавшей диалектике, проблематика которой фактически (за редкими исключениями) пока что ограничивалась лишь искусством спора, логическими приемами утверждения и отрицания. Вместе с тем Аристотель своей логикой и диалектикой, диалектически отрицая существовавшие до него логику и диалектику, до такой степени разработал диалектические и логические формы мышления, что в течение более чем 2000 лет после него логика, как говорил Кант, если и не сделала ни одного шага назад, то она же ни на шаг не продвинулась и вперед.

Логика Аристотеля представляет собой удивительное усилие человеческого ума, блестящий образец именно диалектического, а не метафизического анализа мысли, пример перехода от простых элементов мысли ко все более сложным. Аристотелевская логика глубоко материалистична и диалектична, ибо она необходимо предполагает соответствие человеческого мышления действительности. В логике Аристотеля, по выражению В. И. Ленина, «на каждом шагу» ставится вопрос о диалектике [38]. Аристотель не сомневался в существовании внешнего мира и в способности разума познавать объективную реальность. Целью аристотелевской логики является установление истины логических построений. Истина же, по глубокому убеждению Аристотеля,— это отражение объективной действительности, «...так что прав тот, кто считает разделенное — разделенным и соединенное — соединенным, а в заблуждении — тот, мнение которого противоположно действительным обстоятельствам» [39]. По мнению Аристотеля, логические формы мышления должны отражать объективные вещи: «...Ведь в зависимости от того, существует ли вещь, или нет, понятие принимается за истинное или за ложное» [40].

Логика Аристотеля материалистична и диалектична, так как она признает объективное существование материального мира, и исследуемые ею формы и законы логического мышления воспроизводят объективную действительность. В этом аспекте правильно пишет Атанас Жожа: «Аристотель рассматривает логические формы

---

[38] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 326.
[39] *Аристотель.* Метафизика, стр. 162, лев. кол.
[40] *Аристотель.* Категории. Перевод А. В. Кубицкого. М., 1939, стр. 45.

как то, что выражает умственные структуры, которые в свою очередь отражают объективные структуры»[41].

Диалектический характер логики Аристотеля со всей силой подчеркивал В. И. Ленин: «Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля»[42].

По убеждению Аристотеля, логические формы содержат в себе существенные определения бытия и мышления и задача логики как «органона» всякой науки — исследование логических форм и методов научного познания действительности.

Аристотелевская логика — это первая в истории философии попытка показать, как объективная логика вещей отражается в субъективной логике мышления. «Предметы мысли,— говорит Аристотель,— находятся в чувственно постигаемых формах»[43]. Аристотель обратил внимание на исключительную важность отражения содержания в логике. Поэтому не случайно он определяет суждение и с точки зрения его соответствия истине: «Не всякая речь заключает в себе [суждение], а лишь та, в которой заключается истинность или ложность чего-либо»[44]. Аристотель никогда не упускал из виду именно содержательности форм мышления,— в какой мере формы мышления соответствуют объективной действительности, являются истинными. «Аристотель всегда рассматривал формы мышления содержательными, соотношение между суждениями и умозаключениями обусловленным связями и зависимостями их предметного содержания»[45]. Критерий для деления частных наук Аристотель видит в реальном различии видов бытия: «...все такие науки имеют дело с тем или другим 〈специальным〉 бытием, и, отведя себе какую-нибудь отдельную область, они занимаются этой областью...»[46]. В. И. Ленин чрезвычайно высоко оценил это положение Аристотеля об изучении бытия различными науками. В соответствии с предложенным Аристотелем материа-

---

[41] *Ат. Жожа.* Логические исследования. М., 1964, стр. 283.

[42] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 326.

[43] *Аристотель.* О душе. Перевод и примечания П. С. Попова. М., 1937, стр. 103.

[44] «Об истолковании» Аристотеля. Перевод с греческого Э. Я. Радлова. СПб., 1891, стр. 26.

[45] *П. В. Копнин и П. В.* Таванец. Диалектика и логика.— В сб. «Диалектика и логика — законы мышления». М., 1962, стр. 33.

[46] *Аристотель.* Метафизика, стр. 107, лев. кол.

листическим критерием деления наук — по принципу объективных различий изучаемого в них бытия следует охарактеризовать его логику как науку о формах и законах мышления, воспроизводящую объективную логику вещей. «Законы логики,— пишет В. И. Ленин,— суть отражения объективного в субъективном сознании человека» [47].

Вопреки буржуазным историкам философии, а также историкам философии и логики, поддавшимся их влиянию, мы должны со всей категоричностью указать на тот, на наш взгляд, решающий для понимания аристотелевской логики, факт, что в сформулированных им законах логического мышления Аристотель неизменно обращает внимание на их объективную истинность, на истинность их реального содержания. Таким образом понимаемые логические формы и законы мышления уже выходят из рамок «чисто» логической проблематики, приобретая значение гносеологическое. Когда логические формы и законы мышления затрагивают проблему истины, притом так, что они отражают действительные отношения между предметами объективного мира,— а в логике Аристотеля дело обстоит именно так,— эти формы и законы теряют уже свой «узкологический» смысл, поднимая и вбирая в себя проблемы диалектического и гносеологического порядка. Поэтому «логика,— как правильно пишет Д. П. Горский,— для Аристотеля есть наука о доказательстве, о средствах обоснования истины» [48]. Одним из главных средств такого «обоснования истины» наряду с формально-логическими служит для Аристотеля именно диалектическое искание, с ними неразрывно связанное. Логика в таком понимании есть в одно и то же время теория познания и диалектика. При внимательном разборе и историческом подходе к логике Аристотеля нельзя не заметить в ней некоторые зачаточные элементы именно единства логики, гносеологии и диалектики, впоследствии развитые в истории философии и со всей отчетливостью выявленные в философии марксизма-ленинизма.

Логическое мышление имеет свои формы и законы, очень тщательно разработанные в логическом учении

---

[47] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 165.
[48] *Д. П. Горский.* Логика. М., 1958, стр. 21.

Аристотеля. 2500-летняя история философии (в частности, история логики) придавала и продолжает придавать основным законам логического мышления, сформулированным Аристотелем, большое значение. Тем самым в истории философии впервые у Аристотеля мышление стало предметом познания.

Диалектика — основа разработки Аристотелем логических форм и законов мышления и бытия. «Решая проблему объективной истины,— писал об Аристотеле А. С. Ахманов,— он развил объективную теорию форм мысли и дал материалистическое истолкование этих форм как необходимых, хотя и не достаточных условий соответствия мысли действительности. Если логика Аристотеля была поиском и запросом диалектики, с которой он, однако, не вполне справился, то *на путях к диалектике Аристотель нашел и исследовал объективные закономерности форм мышления...*» [49].

Формы и законы логического мышления у Аристотеля — не пустые «оболочки», как это мы видим у Канта, а отражение объективной действительности. Аристотелевские законы логического мышления, поскольку они являются *законами,* отражают устойчивую определенность предметов объективной действительности. Законы логического мышления, открытые Аристотелем на основании изучения явлений в процессе познания, сыграли важную роль в истории науки и философии. Характеризуя важность изучения законов мышления, Энгельс указывает, что единственным содержанием мышления являются законы природы и законы мышления [50].

В. И. Ленин в своих «Философских тетрадях» пишет о том же: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития „всех материальных, природных и духовных вещей", т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира» [51].

---

[49] *А. С. Ахманов.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960, стр. 113. Курсив мой.— *Д. Дж.*

[50] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения. т. 20, стр. 34.

[51] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 84.

Элементы диалектики в законе тождества

Традиционная классическая логика основывается на трех основных принципах, законах логического мышления, разработанных и сформулированных Аристотелем. Это — закон тождества, закон противоречия и закон исключенного третьего.

Какие имеются в этих логических законах элементы диалектики? Конечно, диалектики в том смысле, как мы ее находим в «Логике» Гегеля или в философии марксизма-ленинизма, у Аристотеля мы не найдем; однако диалектика, о которой говорят классики марксизма применительно к древнегреческой философии, в высшей степени свойственна философии Аристотеля в целом и его логике в частности.

Закон тождества в аристотелевской логике выступает как всеобщий закон мышления и бытия. По Аристотелю, этот закон абсолютен, принимается без доказательств как основа всякого мышления. Против метафизического истолкования закона тождества следует подчеркнуть то, что он — не только «естественноисторическое описание» мыслительной деятельности человека, как это думал Гегель, но и логическое отражение объективной действительности, объективной истины.

Закон тождества Аристотелем формулируется в «Первой аналитике» так: «...Все истинное должно во всех отношениях быть согласно с самим собой» [1], т. е. согласно этому закону все тождественно самому себе — А = А. Этот закон утверждает, что предметы материальной действительности самим себе тождественны.

Закон тождества аристотелевской логики в результате метафизического его извращения часто являлся предметом спора. В частности, Гегель, правильно, но явно односторонне критикуя закон тождества, говорил, что этот закон не является истинным законом мышления, а только законом абстрактного рассудка. Согласно Гегелю аристотелевское тождество является абстрактным, стало быть, односторонним, неполным, которому противостоит тождество конкретное, называемое Гегелем истинным тождеством.

---

[1] *Аристотель.* Аналитики первая и вторая. Перевод с греческого [Б. А. Фохта]. М., 1952, стр. 91.

Мы не будем вдаваться в подробности гегелевской критики закона тождества, однако заметим, что критика Гегелем законов классической логики вообще, в известном смысле хотя и справедливая, страдает в то же время односторонностью, метафизическим подходом. Между тем своей диалектической разработкой закона тождества Гегель во многом обязан именно Аристотелю, и в этом отношении давшему много ценного.

В чем же состоит действительный смысл закона тождества? Этот закон имеет одинаковое значение и для бытия и для мышления, т. е. в соответствии с ним не только предметы действительности тождественны сами себе, но таковыми должны быть соответствующие им понятия. Следовательно, тождество — это категория и мышления и бытия. Говоря о роли закона тождества, К. С. Бакрадзе писал: «Тождественность содержания, смысла понятий в процессе познания, оперирование определенными, недвусмысленными понятиями, свободными от неясности, сбивчивости, бессвязности, которые часто вызывают подмену понятия,— вот в чем заключается смысл закона тождества» [2]. Действительно, закон тождества в сформулированном Аристотелем виде гарантирует определенность и однозначность смысла предложения, суждения, понятия, категорий. Поэтому научные понятия и категории, как и научное мышление вообще, как таковые, мыслимы лишь благодаря закону тождества.

Аристотель сформулировал закон тождества на основе диалектического понимания процесса познания объективной действительности. В результате многочисленных сравнений признаков и свойств явлений действительности, отбрасывая случайные и несущественные признаки и свойства, человек получает тождественное в многообразии и фиксирует его в своих понятиях, суждениях и умозаключениях. В многообразии движения и развития объективной действительности Аристотель ищет нечто *однозначное, устойчивое,* самому себе *тождественное.* Аристотель подчеркивает познавательную роль тождественной определенности бытия и мышления, без каковой определенности познание решительно невозможно. Основная определенность предметов, их устойчивая сторона, по мнению Аристотеля, служат основой логического мышления. За-

---

[2] *К. С. Бакрадзе.* Логика. Тбилиси, 1951, стр. 415—416.

кон тождества требует, чтобы при всяком, особенно научном, мышлении мы оперировали понятиями, имеющими однозначное, тождественное содержание.

В философском и логико-диалектическом контексте Аристотеля закон тождества был рефлексией на кратиловский и софистический релятивизм, исходивший из в принципе неверного представления об абсолютных, непрекращающихся текучести и изменчивости объективной действительности, которые якобы не позволяют фиксировать тождественные моменты в понятиях.

Метафизическое, особенно гегелевское, истолкование закона тождества привело к тому, что укоренилось и получило силу предрассудка совершенно неправильное представление о якобы непримиримости закона тождества с принципами диалектики. Выступая против подобной метафизической абсолютизации закона тождества и противопоставляя ей правильную его интерпретацию, В. А. Лекторский писал: «Заметим сразу, что данная интерпретация принципа тождества не представляет собою ничего метафизического, так как признание относительной устойчивости, относительного постоянства вещей, ситуаций, процессов отнюдь не противоречит точке зрения диалектики» [3]. Конечно, если к этому вопросу подходить с точки зрения диалектики марксизма-ленинизма или даже гегелевской идеалистической диалектики, мы, безусловно, обнаружим «недостаточность» закона тождества в аристотелевском его понимании. Однако при соблюдении исторической перспективы мы будем вынуждены отметить, что закон тождества является необходимой существенной ступенью в развитии диалектики даже в том смысле, как мы ее понимаем сегодня, ее начальным, отправным историческим пунктом.

Часто закон тождества А = А истолковывают не более как тавтологию в смысле «Сократ есть Сократ». Следует отметить, что даже такое примитивное понимание закона тождества является необходимым моментом диалектического мышления. Диалектика не может отрицать пусть «примитивные», но необходимые и существенные и вполне объективные положения закона тождества. Точка

---

[3] *В. А. Лекторский.* Проблема тождества в формальной логике.— В сб. «Диалектика и логика — законы мышления», стр. 221.

зрения закона тождества — это точка зрения всякого мышления, в том числе диалектического.

Закон тождества отнюдь не утверждает, что предметы и явления объективной действительности абсолютно тождественны. Аристотелевское положение о тождестве также заключает в себе диалектическую мысль о различии в тождестве, т. е. о различии и противоположности тождественных моментов многообразия. И действительно, Аристотель не мог говорить о тождестве, не имея при этом в виду и различия предметов объективной действительности, тождественность которых он доказывал. «Принцип тождества А = А,— пишет Н. В. Карабанов,— играет определенную роль в процессе познания, отнюдь не исключая различия и развития реальных предметов» [4].

Аристотель, конечно, полагал, что тождество потому имеет место и в мышлении и в бытии, что в нем есть противоположности и противоречия (кстати, об этом говорит закон противоречия), при наличии которых Аристотель не мог сомневаться в существовании различия. Тождество потому есть тождество, что имеется различие. В самом факте наличия в его философии категории тождества уже необходимо полагается факт различия как противоположности и противоречия. Аристотель, разумеется, был далек от истинно диалектического понимания тождества как единства тождества и различия; однако и в этом направлении у него обнаруживаются догадки. Аристотелю же при решении проблем тождества было особенно важно подчеркнуть момент устойчивости и сохранения предмета при всей его изменчивости, а именно: каким образом в процессе вечного движения и изменения (в существовании которых Аристотель, конечно, никогда не сомневался) остается некая субстанция, или субъект, этих движений и изменений и как каждый предмет или класс предметов, каждая мысль является сама собой, т. е. тождественна себе. Аристотель, конечно, не мог не видеть, что молодой Сократ состарится; однако ему было важно подчеркнуть, что «молодость» и «старость», как таковые, и сам Сократ в процессе этих изменений остаются тождественными.

Аристотель своим пониманием тождества закреплял

---

[4] *Н. В. Карабанов.* Проблема тождества в диалектической логике.— В сб. «Диалектика и логика — законы мышления», стр. 251.

постоянную и устойчивую определенность результатов познания. Это вовсе не означает, будто он отрицал, что все движется, развивается и изменяется; однако, по Аристотелю, как бы ни менялась вещь, она в определенный промежуток времени остается тождественной себе самой, благодаря чему она являет собой некоторую определенность, однозначность содержания. Аристотелевская логика рассуждения нас вынуждает сделать такое заключение, которое он наполовину сделал, а наполовину молчаливо предполагал: тождество порождается на основе различия, а различие — на основе тождества. Действительно, если мы рассмотрим аристотелевский закон тождества на примере его же силлогистики, мы увидим наглядный факт диалектики тождества и различия, который Аристотель, безусловно, знал.

В силлогизме «М есть Р, S есть М, следовательно, S есть Р» мы видим реализацию закона тождества, предполагающего момент различия, на нем основывающегося. Здесь мы имеем отождествление S с Р, однако конъюнкция S есть Р подразумевает и различие. Конъюнкция S есть Р является не только тождеством, но и различием, на основе которого возникло данное тождество, т. е. силлогистический вывод — это единство тождества и различия. Итак, в силлогистике Аристотеля тождество субъекта и предиката отнюдь не отрицает их различия, а, наоборот, основывается на этом различии и является конкретным его выражением. В этой связи уместно привести высказывание Ф. Энгельса: «Тот факт, что тождество содержит в себе различие, выражен в *каждом предложении,* где сказуемое по необходимости отлично от подлежащего. *Лилия* есть *растение, роза красна:* здесь либо в подлежащем, либо в сказуемом имеется нечто такое, что не покрывается сказуемым или подлежащим... Само собой разумеется, что *тождество с собой* уже с самого начала имеет своим необходимым дополнением *отличие от всего другого*» [5].

Так и силлогизм Аристотеля — это суждение, выражающее единство единичного и общего, где общее выступает как тождество, а единичное — как различие. И то и другое, согласно Аристотелю, имеет место как в предметах и явлениях объективной действительности,

---

[5] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 20, стр. 529—530.

так и в мыслях, их отображающих, и не иначе как в необходимой связи, ибо при этом здесь явно предполагаются два момента: момент тождества и момент отрицания, ведущий к различию. Это значит, что, согласно Аристотелю, предметы и явления, а также мысли, отражающие эти предметы и явления, отличаются друг от друга, ибо данный предмет есть то, что не есть другой, что находит свое выражение в моменте отрицания — S есть *не* М. Но когда А есть А, а не что-либо другое, имеется тождество.

Таким образом, аристотелевская силлогистика, где к тождеству субъекта с предикатом (S есть P) мы приходим через силлогистическое движение,— наглядный пример проявления различия. В самом деле, Аристотель для констатации факта тождества вводит средний термин и устанавливает его тождество с крайними терминами, являющимися тождествами в различии. В этом — гениальная диалектическая догадка Аристотеля (которая так и осталась догадкой), она заключается в том, что для него различие немыслимо без тождества, и наоборот. «Отождествление, производимое при помощи среднего термина,— пишет Атанас Жожа,— остается единством тождественного и различного. Так как предикат появляется благодаря введению среднего термина как определения субъекта, как извлечение его из единства и первоначального тождества с самим собой, как его р а з л и ч е н и е в самом себе, как введение различия в понятие»[6].

В таким образом понимаемом силлогизме можно проследить диалектическое единство тождества и различия, некоторое движение саморазличения в самом тождестве. Становится совершенно ясно, насколько необоснованно традиционное, привычное обеднение аристотелевского закона тождества, сводящееся к утверждению, будто закон тождества — не что иное, как пустая тавтология.

Со времен Гегеля, обеднившего суть аристотелевского закона тождества, по сей день философы часто говорят о несовместимости и противоположности закона тождества и принципов диалектики. Это неверно. Закон тождества позволяет нам понять определенные стороны

---

[6] *Ат. Жожа.* О некоторых сторонах диалектической логики.— В кн.: Проблемы философии. М., 1960, стр. 211.

как бытия (объективиой действительиости), так и мышлеиия. Гегель ие замечает того, что ои по сути дела критикует ие аристотелевскую, а метафизическую иитерпретацию закоиа тождества. В соответствии с метафизическим поиимаиием этого закоиа все тождествеиио самому себе абсолютио и исключается всякое измеиеиие, движеиие и развитие. Гегель, повторяем, в действительиости критиковал ие аристотелевское поиимаиие закоиа тождества, иа осиове которого, кстати, сам мыслил, а схоластические искажеиия этого великого прииципа бытия и мышления. «Правда,— пишет Бакрадзе,— Гегель иередко прибегает к иатяжкам и даже к софизмам и этим иарушает закои тождества, ио в осиовиом поиятия, которыми ои оперирует, имеют для иего определеииый смысл, и поэтому сам ои в своих рассуждеииях подчиияется закоиу тождества» [7].

Гегелевская критика закоиа тождества была иаправлеиа против метафизического его поиимаиия, превращавшего логическое тождество в тождество оитологическое, тем самым отождествлявшего логическое и гиосеологическое с оитологическим. Выступая против метафизического поиимаиия закоиа тождества, Ф. Эигельс писал: «*Принцип тождества* в старо-метафизическом смысле есть осиовиой прииции старого мировоззреиия: $a = a$. Каждая вещь равиа самой себе. Все считалось постояииым — солиечиая система, звезды, оргаиизмы. Естествозиаиие опровергло этот прииции в каждом отдельиом случае, шаг за шагом; ио в области теории ои все еще продолжает существовать, и привержеицы старого все еще противопоставляют его иовому: «вещь ие может быть одиовремеиио сама собой и другой»» [8].

Вопреки метафизическому противопоставлеиию закоиа тождества и прииципов диалектики в смысле их взаимоисключеиия, следует со всей ясиостью сказать, что закои тождества аристотелевской логики ие отрицает движеиия, измеиеиия и развития объективиой действительиости. Напротив, этот закои постояиио предполагает действительиое существоваиие движеиия и измеиеиия предметов объективиого мира — иначе все было бы иаглядио тождественным и Аристотелю не поиадобилось

---

[7] *К. С. Бакрадзе.* Логика, стр. 478.
[8] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 20, стр. 530.

бы стольких усилий для формулирования закона тождества. Аристотель никогда не отрицал движения и изменения. Об этом достаточно красноречиво говорят многочисленные места из «Метафизики» и «Физики» Аристотеля, и особенно анализируемые им категории движения, времени и пространства. Однако при одностороннем, кратиловском понимании элеатами и софистами диалектики Гераклита, в результате которого отрицалась возможность понятийного знания вообще, ему, Аристотелю, ради утверждения возможности научного знания важно было подчеркнуть постоянную и устойчивую тождественную определенность вечно движущихся предметов объективного мира в том виде, как они схватываются человеческой мыслительной способностью и закрепляются в понятиях, категориях, суждениях, и он это блестяще выполнил.

Аристотель вопреки кратиловскому искажению гераклитовской диалектики, приводившему к абсолютному релятивизму и к невозможности познания истины, был преисполнен «наивной веры в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания» [9]. Аристотелевское понимание закона тождества не только не отходит от объективной действительности, но, наоборот, этим законом Аристотель устанавливает постоянные и устойчивые определения бытия и мышления, необходимые для науки и научного мышления. Тождественная определенность действительности — очень важная сторона логико-диалектического мышления.

Наконец, в результате метафизического толкования закона тождества часто, как уже говорилось, у Аристотеля путают логическое с реальным, следовательно, логическое тождество с тождеством онтологическим, что недопустимо. Для разъяснения этого момента важно знать следующее: человек, по Аристотелю, рождается со способностями чувственного и разумного познания. Эти способности в результате многочисленного их приложения к действительности шаг за шагом развиваются и совершенствуются. По мнению Аристотеля, познающий субъект в возможности содержит в себе познаваемое, реальное в виде понятия: таким образом, субъект (поскольку он уже содержит в себе в виде понятия объект) и

[9] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 326.

объект совпадают, но они Аристотелем не отождествляются [10]. Аристотель в своих трудах нигде не отрицает различия между субъектом и объектом, однако он признает их тождественность в области логического (в понятии), но не реального. Причем здесь имеется факт не только отождествления, но и различия. Аристотель в основном хорошо различал область субъекта и область объекта; вместе с тем он часто путает между собой эти две области, поэтому В. И. Ленин справедливо замечает, что «у Аристотеля *везде* объективная логика *смешивается* с субъективной и так притом, что везде *видна* объективная» [11]. Тождество, по мнению Аристотеля, обнаруживается субъектом как результат взаимодействия субъекта и объекта в познании.

Итак, распространенное мнение о том, что принципы диалектики находятся в непримиримом взаимоисключающем отношении к закону тождества, не является состоятельным. Как раз наоборот, закон тождества, аристотелевское понимание тождества, является необходимым условием диалектического мышления, первой ступенью диалектики. Закон тождества в его метафизическом понимании как абсолютное отождествление вещи самой себе, когда все считается постоянным вне движения и развития,— чужд Аристотелю. Метафизическое понимание тождества, говорит Энгельс, «годится лишь для *домашнего* употребления, где мы имеем дело с небольшими масштабами или с короткими промежутками времени» [12]. Аристотель знал, что абсолютного тождества и абсолютного различия не существует ни в бытии, ни в мышлении. И потому метафизическая формулировка закона тождества прямо противоречит его диалектическому пониманию Аристотелем. Нарушение же закона тождества делает невозможным всякое мышление, в том числе диалектическое.

Закон тождества в истинном его понимании не только не противоречит принципам диалектики — принципам движения, изменения, развития и т. д., но, наоборот, именно диалектическая природа объективной действительности является действительной основой аристотелев-

---

[10] См. *Аристотель.* О душе. Перевод и примечания П. С. Попова. М., 1937, стр. 95—96.

[11] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 326.

[12] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 20, стр. 530.

ского понимания закона тождества. Отказавшись от закона тождества, пришлось бы отказаться от употребления понятий, категорий, от понятийного и категориального образа мышления — следовательно, от самой диалектики. Классики марксизма-ленинизма, совершенно правильно указывая на недостатки закона тождества, никогда не противопоставляли его принципам диалектики.

На протяжении всей истории философии, вплоть до Гегеля, аристотелевский закон тождества неоднократно понимался односторонне — лишь как абстрактное тождество. Такому одностороннему пониманию закона тождества в известном смысле способствовал сам Аристотель, выдвинувший на передний план (для обоснования понятийного и категориального знания против последствий элеатско-софистической диалектики, отрицавшей такое знание) тождество и лишь «молчаливо» предполагавший различие в тождестве. В этом подчеркивании момента тождества заключались и положительная и отрицательная стороны. Положительная сторона выразилась в том, что Аристотель положил конец софистической и кратиловской диалектике, уводившей тогдашнее знание в болото релятивизма. Тем самым было положено начало тому совершенно правильному пониманию, в соответствии с которым понятия, категории и суждения в процессе познания должны иметь устойчивую, однозначную и тождественную определенность. Отрицательная же сторона заключалась в том, что молчаливо предположенное Аристотелем различие в самом тождестве не было удостоено в послеаристотелевской истории философии должного понимания, что повело к метафизической интерпретации самого закона тождества и вызвало впоследствии известную критику со стороны Гегеля, подчеркнувшего диалектическое единство тождества и различия. Недостатки аристотелевского понимания закона тождества относятся к исторической ограниченности мировоззрения философа. «Старая, абстрактно формальная точка зрения тождества», как писал Ф. Энгельс, «оказывается устарелой»; однако, «несмотря на это, основывающийся на ней способ мышления продолжает существовать вместе со своими категориями» [13].

---

[13] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 20, стр. 529.

Элементы диалектики в законе противоречия

«Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля» потому, что она представляет собой цельное диалектическое единство рассмотренных в ней проблем и вопросов. В самом деле, Аристотель как крупнейший представитель «первой формы диалектического мышления» — античной диалектики — подает Гегелю пример диалектического взаимосвязанного рассмотрения логических форм и законов мышления.

В философии Аристотеля логические законы мышления рассматриваются в их единстве. Ни один из трех его законов не дает полного представления о себе, если их рассматривать в отрыве друг от друга, ибо они взаимно дополняют друг друга и составляют единое целое. И действительно, переходя к рассмотрению закона противоречия, следует прежде всего указать на то известное положение, что закон тождества — это негативная сторона закона противоречия. На основе закона тождества, поскольку в нем, как указывалось выше, кроме тождества, хотя и на втором плане, можно проследить и различие [1], намечавшееся противоречие между основной стороной (тождества) этого закона, с одной стороны, и наличием различия, предполагаемого тождеством,— с другой, находит свое частичное разрешение и оправдание в законе противоречия. Другими словами, для логической завершенности и обоснованности закон тождества необходимо требует его исследования с отрицательной (негативной) стороны; это делается законом противоречия. Короче: закон тождества требует в качестве продолжения закона противоречия. Закон противоречия углубляет понимание закона тождества. Закон противоречия Аристотелем сформулирован так: «Существует в области сущего начало, в отношении которого нельзя ошибиться... это именно — то ⟨начало⟩, что не может одно и то же в то же самое время быть и не быть» [2].

---

[1] «Уже сама *форма этого суждения* (речь идет о законе тождества.— *Д. Дж.*) находится в противоречии с ним, так как оно обещает различие между субъектом и предикатом и в то же время не дает того, что требует его форма» (*Гегель.* Сочинения, т. I. М.— Л., 1929, стр. 197).

[2] *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого. М.— Л., 1934, стр. 187, лев. кол.

Данное определение закона противоречия касается области онтологии, однако закон противоречия имеет и гносеологическое значение: «...Невозможно, чтобы противоречащие утверждения были вместе истинными по отношению к одному и тому же ⟨предмету⟩...» [3].

То же самое в более развернутом виде излагается в других местах. «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле...» [4].

В историко-философской литературе имеют место две крайние точки зрения на закон противоречия аристотелевской логики. Первая придает ему абсолютное значение; вторая же вообще отвергает его, как «несовместимый» с принципами диалектики и диалектическим понятием противоречия в частности. Обе эти точки зрения неверны — по причине своей крайней односторонности. Критикуя своих предшественников, Аристотель подчеркивал, что мысль об истинности противоположностей появилась у некоторых философов под влиянием чувственно воспринимаемых предметов. По мнению Аристотеля, эти философы (Гераклит, Кратил, элеаты, софисты), видя, что природа охвачена изменением и движением, умозаключили, что истинного знания о вещах быть не может. Впоследствии на основе этого предположения возникла крайняя точка зрения Кратила, о котором Аристотель писал, что он утверждал, что «не следует ничего говорить», и «только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в ту же самую реку два раза,— сам он думал, что этого нельзя сделать ⟨даже⟩ и один раз» [5].

Из этого, а также из многочисленных других высказываний Аристотеля можно сделать вывод, что Аристотель критикует некоторых своих предшественников отнюдь не потому, что он сам против рассмотрения реального мира в движении и изменении, а потому, что они (Кратил, элеаты, софисты) подобным подходом к проблеме отрицали истинное знание об этих вечно движущихся вещах. Аристотель никогда не отрицал движения и изменения в объективном мире; он недвусмысленно

---

[3] *Аристотель.* Метафизика, стр. 74, прав. кол.
[4] Там же, стр. 63, лев. кол.
[5] Там же, стр. 71, прав. кол.

говорил, что «окружающая нас область чувственного (мира)... постоянно охвачена уничтожением и возникновением»[6]. Следовательно, речь у Аристотеля идет не столько о движущейся и изменяющейся действительности, сколько об устойчивых определенностях, которые следует усматривать в движении и изменении, без которых вообще невозможно познание.

По Аристотелю, существует в вещах нечто *общее* (сущность), при помощи которого можно истинно судить о предметах. Аристотель выступал за признание движения и изменения, но против упразднения сущности и всякого знания вообще. Именно ради установления истинного знания, почерпнутого из наблюдения вечно движущихся предметов, Аристотель и ввел закон противоречия, определяющий различие между сущностью и случайными, преходящими свойствами предметов. Согласно Аристотелю, движение, которым «охвачен мир», дает некоторое основание высказываться против возможности истинности знания, против понятийного знания, схватывающего в изменяющихся вещах сущность. За вечно движущимися вещами Аристотель ищет то основное определение, которое называется сущностью. Что же касается «борьбы» Аристотеля с Гераклитовыми идеями, то она отнюдь не имела целью борьбу с принципами гераклитовской диалектики, как таковой. Ее истинная цель в постановке великой проблемы — возможности отражения объективной диалектики в субъективной диалектике идей. В связи с этим Ф. Х. Кессиди правильно отметил, что «Аристотель, критикуя Гераклита, ставит вопрос о том, возможно ли определенное суждение о какой-либо вещи, если суждение требует непротиворечивости, а вещи (по мнению Гераклита) противоречивы»[7]. Таким образом, ленинское положение о том, что Аристотель «*борется* с Гераклитом», «с гераклитовскими идеями», кроме того смысла, что он борется с кратиловски интерпретированным Гераклитом, имеет еще и тот смысл, что он бьется вокруг диалектической проблематики, выдвинутой Гераклитом, и пытается дать ей собственное решение.

---

[6] Там же, стр. 72, лев. кол.

[7] *Ф. Х. Кессиди.* Философские и эстетические взгляды **Гераклита** Эфесского. М., 1963, стр. 66.

Аристотель был убежден в том — и совершенно справедливо,— что невозможно мыслить, если не мыслить каждый раз о чем-нибудь одном. Поэтому противоречащие друг другу утверждения об одной и той же вещи не могут быть истинными. «Обратные ‹друг другу› высказывания не являются вместе истинными» [8]. В противном случае, по Аристотелю, выходит, что понятие не может иметь того значения, которое оно должно иметь. Если вещь дана необходимым образом, то она не может не быть. Поэтому относительно устойчивая сторона предметов отражается в понятиях. Однако, по мнению Аристотеля, «то, что утрачивает ‹что-нибудь›, сохраняет ‹еще› что-то из того, что оно утрачивает, а также некоторая часть (τι) того, что возникает, должна существовать» [9]. Т. е. Аристотель за движущимися вещами и изменяющимися явлениями ищет устойчивые определения бытия. В связи с мнением Кратила и его последователей о невозможности утверждать что-либо о вещах Аристотель выражает свое удивление, почему надлежит отрицать, что это именно хлеб, а не что-нибудь другое? Так что, может быть, нет никакой разницы, съесть его или не съесть? В действительности же они принимают эту пищу, считая, что правильно смотрят на нее и что именно это есть предписанная им пища. Между тем, заключает Аристотель, они не могли бы сделать такое умозаключение, если бы и всерьез придерживались мнения, что «никакая сущность в чувственных предметах не пребывает прочно, но все они (сущности) всегда находятся в движении и текут» [10].

По Аристотелю, в результате движения и изменения мы не меняемся настолько, чтобы лишиться возможности проследить за устойчивыми моментами предметов. Помимо всего прочего, по Аристотелю, утверждение этих философов можно опровергнуть их же положениями, так как если все течет и изменяется, притом так, что знание о чем бы то ни было невозможно, то и высказанное ими положение тоже становится ложным, поскольку оно подвергается изменению.

Закон противоречия — своего рода рефлексия на релятивистскую и субъективистскую философию Кратила и

[8] *Аристотель.* Метафизика, стр. 74, прав. кол.
[9] Там же, стр. 71, прав. кол.
[10] Там же, стр. 190, лев. кол.

софистов, имевшую своей философской основой кратиловское истолкование гераклитовской диалектики. Аристотель искренне был убежден в том, что своим законом противоречия он спас основы знания вообще. Представляется бесспорно правильным утверждение Т. Г. Кукава в книге «Проблемы теории познания в древнегреческой философии классического периода» о том, что Аристотель своей логикой, ведя борьбу против софистического (абсолютизирующего движение) и элеатского (абсолютизирующего покой) образа мышления под знаком защиты и сохранения науки, вывел ее из тупика, созданного софистами и элеатами [11]. Закон противоречия, по мнению Аристотеля, избавляет научное знание от крайнего протагоровского релятивизма, считавшего все с необходимостью столь же истинным, сколь и ложным,— одновременно. При всей противоречивости вещей, связанной с их разносторонней изменчивостью, в них наблюдается нечто относительно непротиворечивое, относительно устойчивое.

Известно, что мнение об Аристотеле как об антидиалектике пытаются подтвердить его же законом противоречия. Эта неправильная точка зрения имеет своей «основой» путаницу терминологического порядка, а именно смешение логического противоречия с диалектическим противоречием. Вследствие этой терминологической путаницы многие философы до сих пор извращенно истолковывают принцип противоречия, истолковывают его в метафизическом плане. Такому метафизическому истолкованию аристотелевского закона противоречия следует противопоставить его диалектическое понимание. В этой связи, как нам кажется, следует обратить особое внимание на то обстоятельство, что положения Гераклита и Аристотеля относительно противоположных определенностей не исключают друг друга. В самом деле, Гераклит, говоря о том, что «в одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем» [12], указывает на противоположные определения явлений (и Аристотель с этим согласен), но из

---

[11] იხ. თ. გ. კუკავა. შემეცნების თეორიის პრობლემები კლასიკური პერიოდის ძველ ბერძნულ ფილოსოფია ში. თბილისი., 1961 წ., თავი. I, §6.

[12] См. *М. А. Дынник.* Диалектика Гераклита Эфесского. М., 1929, стр. 40.

этого вовсе не следует, что, по Гераклиту, взаимоисключающие определения присущи одному и тому же явлению в одном и том же отношении и в одно и то же время [13].

Дело в том, что, закон противоречия, как и законы классической логики вообще, является нормой правильного логического мышления как такового, в том числе и диалектического мышления. Этот закон имеет значение исключительно в пределах логики, и он действительно рассматривает вещи в состоянии относительного «покоя» и сравнительной неподвижности.

С точки зрения закона противоречия, «мы, действительно, не наталкиваемся ни на какие противоречия в них. Мы находим здесь определенные свойства, которые частью общи, частью различны или даже противоречат друг другу, но в этом последнем случае они распределены между различными вещами и, следовательно, не содержат в себе никакого противоречия» [14].

Ф. Энгельс формальную логику рассматривает как частный случай диалектического мышления, содержащий в себе зародыш более широкой — диалектической логики [15]. Поэтому отношение логического противоречия к противоречию диалектическому таково, как отношение формальной логики к логике диалектической в целом. По правильному определению Д. П. Горского, «диалектические противоречия в каждом конкретном случае обнаруживаются в первую очередь как формальные противоречия» и «обнаруженное первоначально противоречие как формальное в дальнейшем начинает играть роль диалектического противоречия» [16].

Вполне справедливо, что истинность добытых диалектическим путем результатов нельзя доказать посредством формальной логики; однако диалектическое состояние явлений можно передать лишь с помощью законов и элементарных правил формальной логики. То же в

---

[13] Об этом, как нам представляется, хорошо говорит сам Гераклит: «Морская вода чистейшая и грязнейшая: рыбам она пригодна для питья и целительна, людям же для питья непригодна и вредна» (См. *М. А. Дынник.* Диалектика Гераклита Эфесского, стр. 86).

[14] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 20, стр. 123.

[15] См. там же, стр. 138.

[16] *Д. П. Горский.* Проблемы общей методологии наук и диалектической логики. М., 1966, стр. 130, 131—132.

полной мере относится и к закону противоречия: он, конечно, не может объяснить подчиненных объективным диалектическим законам развития явлений природы, однако этот закон очень важен и необходим для такого рода объяснения. Закон противоречия узок, и он не постигает богатства сложных связей объективной действительности; однако этот же закон обязателен для предохранения разума от ошибочного, ложного мышления.

Классики марксизма-ленинизма полагают неправильным считать истинными два противоположных суждения в одно и то же время и в одном и том же отношении. А ведь именно в этом смысл сформулированного Аристотелем логического закона противоречия. В частности В. И. Ленин писал: «„Логической противоречивости",— при условии, конечно, правильного логического мышления — не должно быть...» [17].

Цель аристотелевского закона противоречия не в том, чтобы отменить присущие бытию и мышлению противоречия, а в установлении и утверждении факта возможности истинного знания в границах относительно непротиворечивого и на миг остановленного вечно движущегося материального бытия. Этот закон является необходимым условием логического мышления. Аристотель этим законом предохраняет разум от ошибок.

Аристотелевский закон противоречия не отрицает диалектического противоречия, имеющего место в объективной действительности, о чем свидетельствуют основные философские и логические установки самого философа. Было бы неправильным понять закон противоречия как запрет диалектического противоречия, на познании признания которого Аристотель, правда, с некоторым отклонением, стоял сам. Систематического и развернутого изложения диалектических противоречий и противоположностей и их разграничения с противоречиями логическими Аристотель специально не дал. Однако он всю свою философию и логику строит именно на основе такого разграничения.

При оценке закона противоречия важно различать логическое противоречие и противоречие диалектическое. При этом диалектическое противоречие не только не отрицает логическое, но и само основывается на посылке

---

[17] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 30, стр. 91.

его действительного значения. Положение Аристотеля, гласящее, что не может одно и то же в одно и то же время и в одном и том же отношении быть и не быть, нельзя истолковывать как положение антидиалектическое, исключающее всякое противоречие. Как раз напротив, в этой формулировке закон противоречия не только не упраздняет диалектическое противоречие, но, наоборот, хотя и косвенно, подтверждает его наличие. Если бы Аристотель действительно хотел исключить в своей философии всякое противоречие, в том числе и диалектическое, он, как мы полагаем, сформулировал бы закон противоречия без ограничительного определения: *в одно и то же время в одном и том же отношении.* Но этим законом отнюдь не исключается, но, если угодно, даже предполагается возможность существования противоположных определенностей в разное время. На самом деле Аристотель, если иметь в виду его систему взглядов в целом, не только допускает, но и обосновывает возможность существования противоположных определений в одно и то же время, но в разных отношениях или же в одном и том же отношении, но в разное время.

Игнорирование логического закона противоречия равносильно отказу от знания как такового, утверждает Аристотель: «Если по отношению к одному и тому же предмету вместе правильны все противоречащие ⟨друг другу⟩ утверждения, то ясно, что в таком случае все будет одним ⟨и тем же⟩. Действительно, одно и то же будет и триерой, и стеной, и человеком, раз обо всяком предмете можно и утверждать и отрицать что-нибудь, как это необходимо признать тем, которые принимают учение Протагора. И в самом деле, если кому-нибудь кажется, что человек не есть триера, то очевидно, что он не триера. А следовательно, он вместе с тем и есть триера, раз противоречащие ⟨друг другу⟩ утверждения истинны. И в таком случае получается, как у Анаксагора: «все вещи вместе» и, следовательно, ничего не существует истинным образом» [18].

Только с позиций протагоровского релятивизма и скептицизма, по мысли Аристотеля, возможно утверждение противоположных определений в одно и то же

[18] *Аристотель.* Метафизика, стр. 66—67.

время и в одном и том же отношении, что практически невозможно, а теоретически в область знания вносит хаос и путаницу. Понятно, что Аристотель с присущей ему логической последовательностью законом противоречия углубляет положение, выдвинутое в сформулированном им законе тождества.

Отрицая логическую противоречивость как заблуждение, Аристотель не только не отрицал диалектическую противоречивость самих вещей, но неоднократно подчеркивал эту объективную противоречивость бытия. Так, «о существующем,— по Аристотелю,— может идти речь в двух значениях, так что в одном смысле возможно возникновение из несуществующего, а с другой точки зрения — нет, и одно и то же может вместе быть и существующим и несуществующим, но (только) *не в одном и том же отношении*» [19]. Как нам кажется, не будет искажением мысли Аристотеля сказать, что если понятия, категории, суждения и т. д. не определены относительно *времени,* то в отношении их можно одновременно утверждать истинность противоположных определений: например, «человек бел и человек не бел», «человек красив и человек не красив» — на этом основании Аристотель не всякое противоречие считает необходимо ложным [20]. «В самом деле,— продолжает Аристотель развивать свою мысль, — в возможности одно и то же может быть вместе с противоположными вещами, но в реальном существовании — нет» [21]. В этом отношении правильно замечает Грот, что «возможность у Аристотеля имеет большое значение, и он готов скорее ограничить закон противоречия, чем объективную мысль возможности» [22].

В свете категории возможности, по Аристотелю, выходит, что можно вместе утверждать и отрицать нечто относительно одного и того же предмета. Так что Аристотель, когда мыслит о существующем и в логическом и в реальном отношении, ясно видит наличие в нем противоположных определений. С точки зрения Аристотеля, диалектические противоречия реальны и необходимы для

---

[19] *Аристотель.* Метафизика, стр. 70, лев. кол. Курсив мой.— *Д. Дж.*
[20] См. «Об истолковании» Аристотеля. Перевод с греческого Э. Л. Радлова. СПб., 1891, стр. 30.
[21] *Аристотель.* Метафизика, стр. 70, лев. кол.
[22] *G. Grote.* Aristotle. London, 1872, ch. 1. p. 164—165.

мышлення, отражающего протнворечнвую объектнвную действнтельность. Поэтому для установлення нстнны в научном нсследованнн надо уметь доказывать протнвоположные положення, т. е. надо нсходнть нз реальностн существования протнвоположных положеннй. В этом смысл дналектнкн, так как нн одна другая наука, по мненню фнлософа, не заннмается выводамн, тесно связаннымн с протнвоположностямн [23]. Дналектнка представляется Арнстотелю в форме предложення, заключающего в себе протнвоположные определення. Она, по глубокому убежденню мыслнтеля, «нмеет дело с протнвоположностямн» [24].

Как нстннный дналектнк, Арнстотель не мыслнт нн-чего без протнвоположного. Он прямо указывает на то, что протнвоположное не существует без протнвоположного. «Нужно смотреть,— говорнт Арнстотель,— есть лн для протнвоположного протнвоположное, уннчтожая доказательство, еслн протнвоположного нет, н строя доказательство, еслн протнвоположное есть» [25]. Протнвоположное очевндно нз протнвоположного. Напрнмер: «Характер человека бедного, несчатлнвого протнв богатого н счастлнвого» [26]. Определенне «раба» необходнмо требует определення «господнна», нбо господнн есть господнн раба, н раб есть раб господнна. Друг без друга, по Арнстотелю, этн два понятня немыслнмы. «...Достаточно одного члена нз [пары] протнвоположностей, чтобы он определнл самого себя н [другой] протнвоположный член; ведь посредством [понятня] прямнзны мы познаем н ее н крнвнзну» [27]. Возннкновенне одной нз протнвоположностей, по мненню фнлософа, означает возможность возннкновення другой протнвоположностн: «Одна н та же возможность относнтся к протовоположностям, в чем онн н протнвоположны» [28].

Все решнтельно, согласно Арнстотелю, нмеет свое протнвоположное, поэтому дналектнческое мышленне по-

---

[23] См. *Аристотель.* Аналитики первая и вторая. Перевод с греческого [Б. А. Фохта]. М., 1962, стр. 9, 183; Метафизика, кн. IV, гл. 2.
[24] *Аристотель.* Риторика. СПб., 1891, стр. 5—6.
[25] Там же, стр. 130.
[26] Там же, стр. 115—116.
[27] *Аристотель.* О душе. Перевод и примечания П. С. Попова. М., 1937, стр. 30.
[28] *Аристотель.* Риторика, стр. 117.

знает все по противоположности и через противоположности, т. е ум, по мнению философа, раздваивается, но вместе с тем, чтобы охватить отрицательное в его противоположности, он должен остаться неделимым [29]. «От противоположения сообщаемое сведение становится полнее» [30]. Не будет преувеличением сказать, что эта мысль лежит в основе решения Аристотелем всех рассматриваемых им философских проблем.

Аристотель со всей определенностью утверждает, что «противоположность есть некоторое различие, а различие есть бытие в качестве другого (ἑτερότης)» [31]. Противоположность — не что иное, как «до конца доведенное различие» [32]. Здесь ясно видно, как Аристотель диалектически рассматривает категории тождества и противоположности. Поэтому против метафизического истолкования аристотелевского закона тождества мы с полным правом можем возразить, что Аристотель знал не только абстрактное тождество, как это с первого взгляда может показаться, но и различие. Тем самым он положил начало диалектическому рассмотрению тождества и различия. Аристотель не сомневается в том, что вещи и их сущность характеризуются противоположностями, что «существующие вещи и сущность слагаются из противоположностей» [33], так что все, с чем мы имеем дело,— либо противоположности, либо происходит из противоположностей.

Разбор категории противоположности ясно показывает разнозначность логической и диалектической противоречивости. Нельзя подгонять диалектическое противоречие под логическое, ибо логическое противоречие, о котором говорит Аристотель, фиксирует факт правильного, логически непротиворечивого мышления. В самом деле, было бы ошибкой, игнорируя логическое противоречие в «пользу» противоречия диалектического, утверждать, например, что «Аристотель был учителем Александра Македонского», и в то же самое время утверждать, что «Аристотель не был учителем Александра Македонского». Закон логического противоречия не до-

---

[29] См. *Аристотель.* О душе, стр. 154, примечание 9 — переводчика.
[30] *Аристотель.* Риторика, стр. 180.
[31] *Аристотель.* Метафизика, стр. 60, лев. кол.
[32] Там же, стр. 177, прав. кол.
[33] Там же, стр. 61, прав. кол.

пускает того, чтобы наши мысли противоречили друг другу. Так что позитивная сторона закона логического противоречия отнюдь не снимает противоречий в действительности, но отвергает два логически противоречивых утверждения в одно и то же время и в одном и том же отношении.

Аристотелевское понятие противоречия было впоследствии извращено метафизикой, которая «закон противоречия» перенесла из области логики на область бытия. Аристотель же понятие противоречия употребляет в смысле логической противоречивости, т. е. в его логике всякому утверждению противостоит отрицание, и наоборот. Это отношение отрицания к утверждению называется противоречием. Из суждений в «зависимости от того, приписывается ли ‹что-либо в них› или не приписывается, одни бывают утвердительными, другие — отрицательными» [34]. Диалектика одинаково имеет дело с двумя частями противоречия.

Таким образом, противопоставление диалектики и логики нигде не имеет места в философии Аристотеля. Положительная же сторона закона противоречия заключается в том, что Аристотель с негативной стороны показал, что познание не только приходит к противоречиям, но и совершается в них. И, что еще важнее для подтверждения этой точки зрения: в известном смысле Аристотель учил, что мышление часто впадает в противоречия и что в процессе познания возможно возникновение противоречащих друг другу суждений об одном и том же предмете. Как мы уже отчасти показали выше, согласно Аристотелю, когда о вещах говорят в смысле возможности, одно и то же может и быть и не быть. В этих случаях, следовательно, одно и то же способно иметь противоположные определения: «Всякая способность есть в одно и то же время способность к отрицающим друг друга состояниям» [35]. В самом деле, все, что возможно, «может не реализоваться актуально. Поэтому то, что способно к бытию, может и быть и не быть, а следовательно, *одно и то же* способно и быть и не быть» [36].

---

[34] *Аристотель.* Аналитики, стр. 11.
[35] *Аристотель.* Метафизика, стр. 159, прав. кол.
[36] Там же.

В другом месте Аристотель, подчеркивая причины софистического извращения гераклитовской диалектики, также отмечает возможность существования противоположных определений: «...Для чувственно-воспринимаемых единичных сущностей потому-то и нет ни определения, ни доказательства, что они наделены материей, природа которой такова, что она может и быть и нет» [37]. В таких случаях, по Аристотелю, суждение «может быть» не противоречит суждению «может не быть». Они следуют одно за другим, так как одно и то же в этом аспекте может и быть и не быть; поэтому ясно, что суждения «может быть» и «может не быть» не состоят друг с другом в логическом противоречии [38].

Аристотель не отрицал существования взаимного превращения противоположностей в объективной действительности [39]. Все греческие философы (а среди них особенно Аристотель), по словам Маркса, были «прирожденными диалектиками», и поэтому диалектическое превращение противоположных моментов действительности для них не представляло проблемы. Аристотель в ходе «борьбы» с гераклитовскими идеями указывал лишь на возможность последовательности смены противоположных моментов объективной действительности. Именно для примирения своей диалектической «совести» с традициями античной диалектики вообще и диалектикой Гераклита в частности Аристотель создал свою теорию возможности и действительности, в соответствии с которой «возможное *может в одно и то же время быть и не быть*» [40].

Взаимоисключающее сопоставление аристотелевской и гераклитовской диалектики противоречит фактам, так как Аристотель боролся не с гераклитовской диалектикой как таковой, а с субъективистским ее истолкованием софистами. В этом отношении совершенно правильно сказано о диалектике Аристотеля в первом томе «Истории философии» (1941): «Противоположности выступают отделенными друг от друга в пространстве или во времени. Сугубая осторожность, с которой Аристо-

---

[37] Там же, стр. 135, прав. кол.

[38] «Об истолковании» Аристотеля, стр. 41—42.

[39] См. *Аристотель*. Категории. Перевод А. В. Кубицкого. М., 1939, гл. X.

[40] «Об истолковании» Аристотеля, стр. 44. Курсив мой.— *Д. Дж.*

тель рассматривал переходы в противоположность, объясняется опасением прийти к софистическим, релятивистским выводам, подобно тем, которые делал Кратил из диалектики Гераклита» [41]. Борясь против релятивизма и подчеркивая недопустимость логического противоречия, Аристотель в своем логическом учении выдвинул на передний план гносеологическую сторону диалектики, объективная же ее сторона осталась в этом учении на втором плане. Однако этот очевидный пробел в известной степени восполняется им же в учении о категориях, о чем речь пойдет ниже.

Итак, Аристотель в области своей логики и диалектики понятия противоречия и противоположности употребляет различным образом. Что же касается других разделов его философии (гносеологии, онтологии и др.), то здесь эти понятия употребляются как синонимы, причем иногда понятие противоположного употребляется им как понятие более глубокое, которое он называет «до конца доведенным различием», а таковыми «являются ⟨только⟩ те определения, от которых изменения исходят как от *крайних*» [42]. В пользу того предположения, что Аристотель понятиями *противоречие* и *противоположность* пользуется различным образом, говорит одно из многочисленных мест «Метафизики»: «...Между членами противоречия посредине нет ничего (например, «Аристотель был учителем Александра Македонского» и «Аристотель не был учителем Александра Македонского».— *Д. Дж.*), тогда как между членами противоположными такое среднее возможно, а потому ясно, что *члены противоречия и члены противоположные это — не одно и то же*» [43].

Аристотель вопреки метафизическим истолкованиям закона противоречия, заключавшимся в его противопоставлении диалектике, не уклонялся от рассмотрения противоречивых и противоположных определений и считал это делом своей философии. В самом деле, «если это не дело философа,— пишет Аристотель,— то кому же ⟨тогда⟩ исследовать, ... что такое противоположное и в скольких значениях о нем говорится?» [44]. Диалек-

---

[41] «История философии», т. I. М., 1941, стр. 200.
[42] *Аристотель.* Метафизика, стр. 171, прав. кол.
[43] Там же, стр. 171, лев. кол. Курсив мой.— *Д. Дж.*
[44] Там же, стр. 60, прав. кол.

тика постоянно имеет дело с противоречивыми и противоположными определенностями, при разрешении которых диалектика, выполнив свою роль, снимается, т. е. диалектика, по Аристотелю,— это метод для получения истины, и как только эта ее цель достигается, диалектика снимается, прекращается. Здесь непоследовательность аристотелевской философии в целом, заключающаяся, как известно, в колебаниях между материализмом и идеализмом, сказывается и на трактовке им метода исследования, а именно на колебаниях между диалектикой и метафизикой.

Гегель исказил суть аристотелевского закона противоречия, и те, кто вслед за Гегелем неправильно истолковывают этот закон, с самого начала под противоречием подразумевают не логическое, а диалектическое противоречие. Гегелевское противопоставление традиционной логики логике диалектической неприемлемо. Анализ диалектического противоречия показывает, что логический закон противоречия не только не отрицается, а является обязательным, хотя и недостаточным условием познания диалектического противоречия. Недостаточность закона противоречия заключается в том, что логически непротиворечивое построение само по себе еще не гарантирует объективной истинности знания диалектического противоречия. Т. е. Аристотель хорошо знал, что знание, логически не противоречащее самому себе, может противоречить предмету, если это знание лишить предметного содержания. Таким образом, диалектическое противоречие не может отрицать закона противоречия. Как раз напротив, закон противоречия является необходимым моментом диалектического противоречия. Если аристотелевскую логику вообще и закон противоречия в частности рассматривать с точки зрения их содержательности и предметности, то закон противоречия выступит перед нами в его истинном значении, как логическое условие диалектического мышления.

Аристотель никогда не игнорировал факта постоянного движения и изменения объективного мира [45], а так-

[45] Ф. Х. Кессиди правильно замечает, что Аристотель, «признавая реальность движения и называя элейцев «неподвижниками», выступал вместе с тем против односторонних логических выводов из гераклитовского «панта рей»» (*Ф. Х. Кессиди.* Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского, стр. 67).

же противоречивого характера предметов и явлений действительности (о котором речь пойдет ниже). Однако Аристотель правильно полагал, что понятия и суждения об этих явлениях и предметах не должны быть противоречивыми. Д. П. Горский, как нам кажется, исходит из единственно правильного понимания логики и диалектики Аристотеля, когда пишет: «Мы в таком случае *непротиворечиво отображаем* противоречия *самой* движущейся, изменяющейся действительности, фиксируем их в нашем знании о мире» [46]. Вся сущность закона противоречия заключается в безусловном требовании передать собственную мысль таким образом, чтобы избежать противоречий [47].

В пользу Аристотеля и против метафизических толкований закона противоречия следует заметить, что явления объективной действительности, конечно, развиваются путем внутренних противоречий. Об этом Аристотель мог, разумеется, только догадываться. Например, он уже знал, что простое движение, а именно перемещение в пространстве, выступает как некоторое противоречие.

Указывая на трудности элеатской диалектики, он подчеркивал реальность движения и возможность его передачи в понятии. Аристотель не мог допустить лишь утверждения, что раз предметы и явления в действительности носят противоречивый характер, то и логические средства (понятия, категории, суждения), с помощью которых это диалектическое противоречие излагается, должны быть логически противоречивыми. Наоборот, диалектически противоречивое положение вещей должно быть, с его точки зрения, изложено логически непротиворечивыми понятиями, суждениями и умозаключениями. И в этом мы не можем с ним не согласиться, ибо и в самом деле невозможно изложить диалектическое противоречие понятиями и суждениями противоречивого характера.

Метафизическое смешение диалектического и логического противоречия имеет своей основой идеалистическое отождествление бытия с мышлением, логического

---

[46] *Д. П. Горский.* Проблемы общей методологии наук и диалектической логики, стр. 125.

[47] *F. H. Breadley.* Essays on Truth and Reality. Oxford, 1914, p. 223.

с реальным, онтологии с гносеологией, в результате чего получается путаница, заключающаяся в однозначном употреблении понятия противоречия в различном смысле — логическом и диалектическом. И прав А. А. Зиновьев, когда утверждает, что «логические законы универсальны (не имеют исключения)... Причиной же сомнений в этом является отсутствие должных различений, и прежде всего — *смешение логических и онтологических законов...*» [48]

Думают, что диалектика исходит из категорического признания логически противоречивого характера предметов и явлений материальной действительности. Это неверно. Диалектика исходит не из признания логически противоречивого, но из признания диалектически противоречивого характера явлений действительности. В самом деле, сформулированный Аристотелем принцип противоречия имеет своей предпосылкой признание того, что в одном и том же предмете в одно и то же время в одном и том же отношении возможно наличие диалектически противоположных, *но не логически противоречивых* определений. Именно стоя на этой точке зрения, Аристотель был категорически против совмещения *логически* противоречивых определений в одном и том же предмете в одно и то же время в одном и том же отношении. Мы полагаем, что известный польский философ Т. Катарбинский по этому вопросу пишет совершенно правильно: «Не станем называть такую противоположность (речь идет о диалектической противоположности.— *Д. Дж.*) логическим противоречием, и исчезнет видимость несоответствия между диалектикой и логикой в ее традиционном понимании» [49]. То, что движущееся тело в определенный промежуток времени находится в данном месте и в то же время не находится в нем, с точки зрения чисто логической представляется несостоятельным, утверждал Аристотель. Однако из этого вовсе не следует, будто Аристотель выступал против понятия диалектической противоположности; наоборот отрицание *логической* противоречивости именно основывается на при-

---

[48] *А. А. Зиновьев.* Об основных понятиях и принципах логики науки.— В сб. «Логическая структура научного знания». М., 1965, стр., 181. Курсив мой.— *Д. Дж.*

[49] *Т. Катарбинский.* Избранные произведения. М., 1963, стр. 704.

знании *диалектической* противоречивости предметов и явлений.

Таким образом, надо полагать, что явления и предметы материальной действительности по своей природе характеризуются не логической противоречивостью, а диалектической. Согласно Аристотелю логическая противоречивость — это указание на абсолютное взаимоисключение понятий или суждений, диалектическая же противоречивость как раз, наоборот, указывает на наличие в объективном предмете противоположных сторон, и смело можно сказать, что Аристотель, «Гегель древнего мира», об этом знал.

В этой связи, как нам кажется, А. П. Шептулин совершенно справедливо выступает именно за необходимое различие между противоречиями логическими и диалектическими, и следовательно против попытки опровергнуть принципы диалектики исходя из метафизически понимаемого логического закона противоречия, когда он полемизирует с рядом зарубежных философов: М. Гартманом, С. Хуком, Ф. Сирэтосом, И. Фишлем, Г. Вудом, а также с некоторыми зарубежными философами-марксистами: К. Айдукевичем, Б. Венцлафом [50]. У. Аристотеля в логике речь шла исключительно о противоречиях логического содержания в смысле их контрарности и контрадикторности, в которых, однако, можно проследить некоторые элементы диалектики. Так что на втором плане изложения аристотелевского закона противоречия всегда имеется в виду именно диалектическое противоречие. К. С. Бакрадзе говорит, что «противоречивые моменты в целом, моменты, которые «отрицают» друг друга и снимают свое отрицание в *синтезе* целого, вовсе не представляют собой подлинного логического противоречия и, как таковые, вовсе не противоречат принципу исключенного противоречия» [51].

Следовательно, принципам диалектики противоречит не закон противоречия, а его неправильное, метафизическое понимание. В этом аспекте М. А. Дынник правильно считает, что метафизическое противопоставление друг другу принципа противоречия и диалектики Герак-

[50] См. *А. П. Шептулин.* Основные законы диалектики. М., 1966, стр. 96—102.

[51] *К. С. Бакрадзе.* Система и метод в философии Гегеля. Тбилиси, 1958, стр. 317.

лита превращает Аристотеля «в формальиого логика, чуждого диалектике» [52].

Задача борьбы против последствий вульгариого поиимаиия гераклитовской диалектики поставила перед Аристотелем цель — выдвинуть иа первый плаи логическую сторону противоречия, в результате чего диалектическая сторона противоречия оказалась в тени: «...Не может подлежать сомнению, что борьба Аристотеля против диалектических идей в значительной мере объясняется тем утрированным изложением учения Гераклита о противоположностях и текучести вещей, которое было характерно для Кратила и других релятивистов» [53]. Софистическое и кратиловское (скептическое) толкование и использование диалектики Гераклита озадачивали Аристотеля, так как оно разрушает мышление и делает невозможным в корне истинно научное логическое знание.

Так что аристотелевский закон противоречия был рефлексией не столько на диалектические положения Гераклита, сколько на результаты односторонне понимаемой диалектики Гераклита. Доказательством этого служит то, что для Аристотеля принцип невозможности противоречия основывается именно на логической невозможности единства противоположностей. Что же касается гераклитовского принципа единства и тождества противоположных определений, где гносеологическая возможность единства противоположностей основывается на онтологическом единстве противоположных определений, явившемся великим предвосхищением диалектической логики, то он Аристотелем остался нераскрытым, хотя им и было в этом отношении предпринято некоторое усилие, отмеченное В. И. Лениным. Понятно, почему В. И. Ленин говорит, что «Аристотель в своей „Метафизике" постоянно *бьется* около этого и *борется* с Гераклитом respective с гераклитовскими идеями» [54].

Аристотель не игнорирует гераклитовскую объективную диалектику, но «постоянно *бьется*» вокруг нее и интересуется проблемами, с ней связанными, и в дей-

---

[52] *М. А. Дынник.* Современная историография домарксистской диалектики.— «Философские науки», 1966, № 2.

[53] «История философии», т. I, стр. 223.

[54] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 316.

ствительности его закон противоречия не исключает существования противоположных определений, но переносит их в сферу временно́й последовательности, в область *возможности.*

Теория материалистической диалектики отрицает метафизические и идеалистические взгляды на закон противоречия как на субъективный закон мышления, не имеющий отношения к объективной реальности. Закон противоречия вопреки идеалистическому его толкованию является объективным законом человеческого мышления, отражающим определенное свойство предметов и явлений объективной действительности. В. И. Ленин требовал строгого соблюдения закона противоречия в процессе мышления. «... Логично ли по одному и тому же вопросу,— пишет В. И. Ленин,— в одно и то же время выдвигать взаимно исключающие доводы?» [55]

Аристотелевские закон тождества и закон противоречия приобретают смысл во взаимной, обусловливающей друг друга связи. Гегель тенденциозно утверждал, что они якобы противоречат друг другу. Наоборот, нарушение одного из этих двух законов ведет к нарушению другого. Оба эти закона определяют и дополняют друг друга. Тождество потому есть тождество, что имеет место различие и противоречие (логическое). А поскольку логическое противоречие недопустимо, то это положение логически порождает другой принцип — принцип исключенного третьего.

---

[55] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 30, стр. 33.

Элементы диалектики в законе исключенного третьего

Закон тождества решает проблему однозначности понятий, категорий, суждений и обусловливает их устойчивый и истинно научный характер — возможность понятийного познания вообще. Закон противоречия выясняет проблему ложности понятий, категорий, суждений и научного знания вообще в их противоречии и противоположности истине. Закон исключенного третьего также решает проблему об истинности понятий, категорий, суждений и научного знания вообще, но в их противоречии и противоположности ложному. Закон исключенного третьего впервые был сформулирован Аристотелем. Этот закон всесторонне рассматривается в «Органоне», а также в таких сочинениях философа, как «Метафизика», трактат «Об истолковании», и находит свое практическое применение во всей его философской системе. Закон исключенного третьего Аристотелем сформулирован так: «Равным образом не может быть ничего посредине между двумя противоречащими ⟨друг другу⟩ суждениями, но об одном ⟨субъекте⟩ всякий отдельный предикат (ἓν ὁτιοῦν) необходимо либо утверждать, либо отрицать. Это становится ясным, прежде всего, если мы определим, что такое правда и ложь. В самом деле, говорить, что сущее не существует или не-сущее существует, это — ложь, а говорить, что сущее существует и не-сущее не существует, это — правда» [1].

Из этой формулировки принципа исключенного третьего очевидно, что поскольку закон противоречия запрещает два взаимоисключающих положения в одно и то же время и в одном и том же отношении, то отсюда логически следует, что одно из двух положений должно быть истинным. Продолжая логическую формулировку закона исключенного третьего, Аристотель в следующей главе «Метафизики» пишет: «Если теперь ложь есть не что иное, как отрицание истины, то все не может быть ложным; ибо один из двух членов противоречия должен быть истинным» [2].

---

[1] *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого. М.— Л., 1934, стр. 75, лев. кол.

[2] Там же, стр. 76, прав. кол.

Закон противоречия, подчеркивая факт безусловной ложности двух логически взаимоотрицающих моментов, не затрагивает вопроса о том, какое же из двух противоречащих друг другу положений истинно. Проблема истины логически взаимоисключающих одно другое положений — содержание закона исключенного третьего. Т. е. законом исключенного третьего подчеркивается, что при наличии взаимно противоречащих друг другу моментов один из них непременно должен быть истинным, а другой — ложным, третья возможность исключена. Онтологическое же обоснование этого закона Аристотелем выглядит следующим образом: «...Ведь противоречие означает как раз это — такое противопоставление, в котором одна из двух частей ⟨обязательно⟩ присуща любой вещи, причем промежуточного здесь ничего нет...» [3].

Закон исключенного третьего, сформулированный Аристотелем, тоже направлен против релятивизма, софистики [4] и скептицизма, обосновывающих невозможность познания на основе крайнего понимания гераклитовской диалектики. «... И, по-видимому, положение Гераклита, утверждающее, что все существует и не существует, делает все истинным; напротив, учение Анаксагора приводит к тому, что есть нечто посредине между противоречащими утверждениями, так что все оказывается ложным...» [5].

Впоследствии многие философы после Гегеля, ссылаясь на «антигераклитовский» характер формулировки закона исключенного третьего, трактовали этот закон антидиалектически, противопоставляли диалектике. Мы полагаем, что закон исключенного третьего, будучи объективным законом мышления, отражает определенную сторону материальной действительности и, что главное, как затрагивающий проблему истины характеризуется диалектической направленностью. Закон исключенного третьего непосредственно ставит проблему исти-

---

[3] *Аристотель.* Метафизика, стр. 176, лев. кол.

[4] По мнению А. Жожа, соблюдение закона исключенного третьего ограждает мышление от софистики, а умелое и гибкое применение этого закона делает невозможным метафизическое его истолкование (*At. Joja.* About tertium non datur.— «Analele Univ. G. J. Parhon». seria Acta Logica, nr. 1. Bucureşti, 1958, p. 140.

[5] *Аристотель.* Метафизика, стр. 76, прав. кол.

ны[6], и уже в этом — его положительная сторона, диалектическая направленность.

Закон исключенного третьего, так же как два предыдущих закона и вся его логика в целом, является именно диалектической реакцией Аристотеля на извращенное понимание диалектики, имевшее место после Гераклита. Мы знаем, что в руках софистов гераклитовская диалектика претерпела теоретическую дискредитацию и стала «научным» средством для псевдонаучных доказательств. Диалектика Гераклита, явившаяся великим предвосхищением позднейшей диалектики, была использована его последователями крайне субъективистским путем, путем распространения принципов гераклитовской диалектики исключительно на область гносеологии. Так, софисты и их последователи диалектическое положение Гераклита о вечной текучести и изменчивости предметов и явлений объективного мира поняли неправильно, субъективистски односторонне; поскольку предметы и явления материального мира находятся в постоянной текучести и изменчивости, они утверждали мнимую невозможность их научного познания, также и всякого сколько-нибудь однозначного рассуждения о них. Некоторые софисты (скептики) на основе субъективистской диалектики умозаключали, что все ложно, другие доказывали, что все истинно. Логическую и гносеологическую несостоятельность софистической диалектики применительно к проблеме истины, кстати сказать, Аристотель диалектически вскрывает: «... В самом деле,— пишет Аристотель,— тот, кто объявляет все истинным, тем самым делает истинным и утвержденне, противоположное его собственному, и, следовательно, свое утверждение делает не истинным (ибо истинность этого последнего отвергается утверждением, противоположным ⟨ему⟩); а тот, кто все объявляет ложным, объявляет ложным и свои собственные слова...» [7]

Так Аристотель, правда, с некоторой непоследовательностью при изложении основных форм диалектического мышления достигает главной цели — разоблачает субъективистскую диалектику; этим Аристотель вносит важ-

---

[6] *At. Joja.* About tertium non datur.— «Analele Univ. G. J. Parhon», seria Acta Logica, nr. 1. Bucureşti, 1958, p. 139.

[7] *Аристотель.* Метафизика, стр. 77, лев. кол.

ный вклад в историю диалектики. Аристотель вопреки релятивистскому отрицанию истины, имевшему своей основой ложную диалектику абсолютной изменчивости, выставляет закон исключенного третьего, в частности, в качестве критерия истины, при помощи которого становится ясным, какое из контрадикторных положений является истинным. При этом достоверность таким путем полученной истины проверяется самой действительностью.

Аристотель дает следующую дефиницию истины и лжи: прав, по Аристотелю, тот, кто считает разделенное — разделенным и соединенное — соединенным; а в заблуждении тот, мнение которого противоположно действительным обстоятельствам.

В этом аристотелевском определении истины «молчаливо» подразумевается действительность как критерий истины, т. е. истинность положения, согласно смыслу этого определения, проверяется его сопоставлением с самой действительностью.

Своим законом исключенного третьего Аристотель вовсе не отрицает ни изменения, ни противоположных определений, а, наоборот, считает их вполне совместимыми с этим законом. В самом деле, по Аристотелю, «мы все время видим, что ⟨здесь⟩ изменение совершается, ибо нет иного изменения, кроме как из одного определения в другое, противолежащее ему...»[8].

Таким образом, Аристотель своим законом исключенного третьего и с ним связанной теорией истины преграждает путь софистике, релятивизму и скептицизму, отвергавшим всякий критерий истины. Закон исключенного третьего, выступая как критерий истины, по мнению Аристотеля, спасает человеческое мышление от софистики и релятивизма. Следовательно, Аристотель, в противовес софистическому и релятивистскому отрицанию познаваемости действительности, был глубоко убежден в том, что материальный мир, несмотря на постоянное и непрекращающееся его изменение и движение,— вполне познаваем, поскольку, по словам Аристотеля, «то, что утрачивает ⟨что-нибудь⟩, сохраняет ⟨еще⟩ что-то из того, что оно утрачивает, а также некоторая часть (τι) того, что возникает, должна сущест-

---

[8] *Аристотель.* Метафизика, стр. 75, лев. кол.

вовать»[9]. Ясно, что Аристотель отрицает не движение и изменение предметов объективного мира, он как раз стоит на этой точке зрения, и в этом отношении трудно его делать антидиалектиком, а отрицает релятивистскую диалектику, с позиции которой научное знание становится невозможным. Аристотель в этом смысле внес в историю диалектики поистине неоценимый вклад. Борьба Аристотеля с субъективистским применением диалектики была, по сути дела, борьбой за чистоту диалектики и ее дальнейшее развитие как истинного метода научного исследования. «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его... есть *суть* (одна из „сущностей", одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики. Так именно ставит вопрос и Гегель (Аристотель в своей „Метафизике" постоянно *бьется* около этого и *борется* с Гераклитом respective с гераклитовскими идеями)»[10].

С другой стороны, резкое подчеркивание Аристотелем закона исключенного третьего в связи с его высказываниями против представления об абсолютной изменчивости и текучести предметов объективного мира, в соответствии с которым все теряет свое название и ничего определенного ни о чем сказать нельзя, но можно только двигать пальцем (Кратил), впоследствии послужило почвой для антидиалектического, метафизического, толкования этого закона, для формалистического превращения его в закон «чистой мысли». Гегель, критикуя метафизически интерпретируемый закон исключенного третьего, сопоставлял его со своей диалектикой. Он писал: «*Закон исключенного третьего* есть закон определяющего рассудка, который, желая избегнуть противоречия, как раз впадает в него. А согласно этому закону, должно быть *либо* + А, *либо* — А, но этим уже положено третье А, которое не есть ни + ни — и которое в то же самое время полагается и как + А и как — А»[11]. Здесь следует заметить, что Аристотель не ставил своей задачей избежать, как выражается Гегель, противоречия, и если Гегель, находясь в пределах закона исключенного третьего, тем не менее преуспевал

---

[9] *Аристотель.* Метафизика, стр. 71, прав. кол.
[10] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 316.
[11] *Гегель.* Сочинения, т. 1. М., 1929, стр. 203.

в области диалектики, то этим он в немалой мере был обязан имению Стагириту.

Гегель здесь, критикуя закон исключенного третьего с позиции диалектики XIX в., сам не замечает, что пользуется этим законом и подчиняется его требованиям. Приведенное место Гегеля относится не к разряду противоречивых (как этого требует закон исключенного третьего), а противоположных положений, следовательно, в данный момент Аристотель и Гегель говорят о разных точках зрения, не взаимоисключающих, как это думает Гегель, а взаимно дополняющих друг друга. Действительно, закон исключенного третьего, являясь обязательной нормой человеческого мышления, способствует диалектическому мышлению, а не отрицает диалектическое понимание законов мышления. Этот закон, исходя из контрадиктаторных положений, утверждает истину, отбрасывая ложь, причем истину и ложь Аристотель усматривает не в самом процессе движения и изменения, а в мыслительной способности их познания и уразумения. Закон исключенного третьего утверждает истинность одного положения и ложность другого при их рассмотрении применительно к одному и тому же времени и к одному и тому же отношению. Закон этот запрещает мыслить противоречиво при высказывании, что́ истинно и что́ ложно. Поэтому гегелевская критика закона исключенного третьего бьет мимо цели, ибо она относится не к самому аристотелевскому закону исключенного третьего, а к метафизическому его искажению.

Часто думают, что закон исключенного третьего отрицался также и Ф. Энгельсом как несовместимый с диалектикой. Ссылаются при этом на следующее общеизвестное высказывание Энгельса: «Для метафизика вещи и их мысленные отражения, понятия, суть отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, подлежащие исследованию один после другого и один независимо от другого. Он мыслит сплошными неопосредствованными противоположностями; речь его состоит из: «да — да, нет — нет; что сверх того, то от лукавого». Для него вещь или существует, или не существует, и точно так же вещь не может быть самой собой и в то же время иной. Положительное и отрицательное абсолютно исключают друг друга; причина и

следствие по отношению друг к другу тоже находятся в застывшей противоположности» [12]. Не приходится доказывать, что это высказывание Энгельса целиком направлено против метафизического взгляда на мир, отрицающего движение, изменение, связи предметов объективного мира и т. д. Что же касается закона исключенного третьего в его аристотелевском изложении, то в приведенном высказывании он не рассматривается вовсе; как раз, напротив, говорится лишь о метафизическом его искажении.

Наконец, самое важное для диалектического осмысления закона исключенного третьего — это диалектические моменты закона исключенного третьего, выявляемые при его применении к будущим явлениям, которые могут случиться и могут не случиться. В трактате «Об истолковании» (гл. 9) и в «Первой Аналитике» (кн. I, гл. 3, 13 и 17) Аристотель, по сути дела, продолжает излагать свой закон исключенного третьего и дает его более углубленную трактовку, которая убеждает нас в том, что аристотелевские законы логического мышления вообще и закон исключенного третьего в частности характеризуются не только чисто формальными сторонами, связанными с человеческой мыслительной деятельностью, но также и диалектическим содержанием, отражающим определенные свойства, моменты объективной действительности.

В трактате «Об истолковании» Аристотель дает на первый взгляд незначительное, но, по сути дела, новое и очень важное уточнение закона исключенного третьего, сообщающее ему определенно диалектический оттенок. Аристотель пишет: «Относительно существующего или становящегося утверждение и отрицание по необходимости должны быть или истинными, или ложными. Точно так же и относительно общего, поскольку оно обще, одно должно быть всегда истинным, а другое ложным, и относительно единичного, как это сказано; но это не необходимо относительно общего, если оно не высказано вообще, и об этом говорено. *Но не так обстоит дело относительно единичного и будущего*» [13].

---

[12] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 20, стр. 21.

[13] «Об истолковании» Аристотеля. Перевод с греческого Э. Л. Радлова. СПб., 1891, стр. 30—31. Курсив мой.— *Д. Дж.*

Подчеркнутое нами предложение — существенное дополнение, доказывающее диалектический подход Аристотеля к проблемам, связанным с будущим,— с употреблением категорий необходимости, случайности, возможности. Как исключение бывают случаи (дело идет о будущих событиях), когда закон исключенного третьего не обязательно ведет к одному из противоположных определений — истине или лжи, поэтому вопрос об истине, когда речь идет о будущих явлениях, остается проблематичным.

Как пример диалектического характера закона исключенного третьего в его применении к будущим явлениям Аристотелем приводится следующее рассуждение: «Всему необходимо быть или не быть, и становиться или не становиться; *однако нельзя утверждать, разделяя, что только одно из двух необходимо.* Например, необходимо, чтобы завтра было морское сражение, или чтобы его не было, но быть завтра морскому сражению не необходимо, как не необходимо ему и не быть, необходимо только, чтобы оно произошло или не произошло» [14]. Здесь, так же как и в главе 9-й в целом, дается пример некоторого ограничения логического принципа исключенного третьего — в пользу диалектического его осмысления. Предложению «Завтра может быть морское сражение» противопоставляется его отрицание, но не по принципу закона противоречия, категорически исключающего возможность существования взаимоисключающих положений «в одно и то же время в одном и том же отношении» (в данном случае — «Завтра может не быть морского сражения»), а по принципу исключенного третьего, согласно которому считается несовместимым и недопустимым третье.

В этом примере несовместимым и не допускающим третьего для суждения «Завтра может быть морское сражение» было бы, согласно Аристотелю, следующее: «Завтра не может быть морского сражения». На самом же деле Аристотель для данного примера, но исключительно относительно будущего, допускает возможность третьего, ибо «ясно, что не все существует и становится в силу необходимости, но иное зависит от

---

[14] «Об истолковании» Аристотеля, стр. 34. Курсив мой.— *Д. Дж.*

случая, и в нем именно утверждение не более истинно, чем отрицание [15].

Возможность некоторого отклонения от принципа исключенного третьего в области будущего и тем самым допущение третьего, по мнению Аристотеля, обусловлено тем, что «сущему, поскольку оно существует, необходимо существовать, точно так же и не сущему, поскольку оно не существует, необходимо не быть; однако не все существующее необходимо существует, как и не всему несуществующему необходимо не существовать, ибо ведь не одно и то же, что все, ныне существующее, существует по необходимости, или утверждать безотносительно, что все существует по необходимости» [16].

В соответствии с этим рассуждением Аристотеля, необходимо, чтобы «завтра морское сражение», как таковое, стало или не стало, однако не необходимо, чтобы оно именно стало, в противном случае «завтрашнее морское сражение» перестало бы быть возможным. В этом определенно сказывается диалектический подход к проблеме, вызвавший необходимость соответствующего ограничения закона исключенного третьего, поскольку дело касается будущего. Понятно, что по Аристотелю и в области онтологии и в области логики всему необходимо быть или не быть, становиться или не становиться; однако же, что касается будущего, говорит Аристотель, нельзя утверждать, что из взаимоисключающих положений только одно из двух необходимо. И действительно, по мнению Аристотеля, если закон исключенного третьего применять по отношению к будущему без необходимого ограничения, то в будущем все должно было бы быть только как необходимое. Об этом Аристотель, продолжая свое диалектическое рассуждение, пишет: «Тогда ничего бы не было и не становилось бы *случайно,* и ничего не было и не будет, как попало, но все совершалось бы по необходимости, а не как попало...» [17]. Ат. Жожа характеризует Аристотеля как глубокого диалектика за известное «смягчение» им «строгости» закона исключенного третьего [18].

---

[15] Там же, стр. 33.
[16] Там же, стр. 33—34.
[17] Там же, стр. 31. Курсив мой.— *Д. Дж.*
[18] См. *Ат. Жожа.* Логические исследования. М., 1964, стр. 96 98—104.

Диалектическое исследоваиие — сфера полиой и иеполиой примеиимости закоиа исключеииого третьего — дало Аристотелю возможиость определить собствеиное отиошеиие и к проблеме детермииизма. Без известиого ограиичеиия закоиа исключеииого третьего примеиительио к будущим явлеииям, по миеиию философа, везде и во всем господствовала бы фатальиая иеобходимость. По Аристотелю, утверждать примеиимость этого закоиа к будущему зиачило бы сказать, что иичто ие происходит случайно. Ои зиал, что придание абсолютного зиачения закону исключенного третьего приводило бы к признанию необходимости как фатальной неизбежности. «В таком случае,— пишет Ат. Жожа,— существует только категория необходимости; категории возможности и случайности исчезают» [19]. Диалектически пользуясь категориями — необходимость, случайность, возможность и действительность, о которых подробнее речь пойдет впоследствии, Аристотель очень удачно замечает: «...И если в явлениях нет случая, но все существует и возникает из необходимости, тогда не пришлось бы ни совещаться, ни действовать для того, чтобы, если поступить так, было одно, а если иначе, то не было этого» [20]. Здесь у Аристотеля заключена ценная диалектическая идея об активном характере человеческой практической и теоретической деятельности. Он человеческому разуму и его активной деятельности в известном смысле подчинял будущие явления.

Наконец, Аристотель умозаключает, что если закон исключенного третьего, согласно которому из двух противоречащих положений одно необходимо истинно, а другое — ложно, применить к будущим явлениям, то такое применение приводит нас к «иелепым» результатам, противоречащим действительности. Следовательно, ни одно из взаимоисключающих положеиий, затрагивающих будущие явления, по Аристотелю, не может считаться ни необходимо истинным, ни необходимо ложным, но вместе и истинным и ложным в смысле возможности. Поэтому Аристотель пишет: «Итак ясно, что не необходимо, чтобы из двух противоречащих суждений, утверждения и отрицания, одно было

---

[19] *Ат. Жожа.* Логические исследования, стр. 99.
[20] «Об истолковании» Аристотеля, стр. 32.

истинно, а другое ложно»[21]. Относительно такого диалектического заключения комментарии, как говорится, излишни.

Возникает вопрос: нарушают ли, согласно Аристотелю, явления будущего порядка принцип исключенного третьего? Конечно, нет. Дело в том, что взаимоисключающие положения, касающиеся будущих событий, Аристотелем понимаются не в смысле категорического противоположения, а в смысле диалектически взаимоисключающих друг друга моментов, каждый из которых философом рассматривается как логическое обоснование одной из реально возможных противоположностей: «Завтра, возможно, будет морское сражение» или, соответственно, «Завтра, возможно, не будет морского сражения. Истинность или ложность взаимоисключающих одно другое возможных положений, касающихся будущих событий, определяется в настоящее время уже не законом исключенного третьего, а реально существующей объективной возможностью. Поэтому, пока существует реальная возможность как того, что событие произойдет, так и того, что оно не произойдет, нет необходимости, чтобы из двух противоположных суждений одно было истинно, а другое ложно. «Отрицанием возможности чего-либо,— пишет, выясняя позицию Аристотеля в этом вопросе А. С. Ахманов,— является полагание его невозможности, т. е. того, что противоположно необходимости, а не возможности. Так как полагание невозможности есть подлинное отрицание возможности, то суждения о возможности и невозможности подчинены закону противоречия и закону исключенного третьего... если ложно полагание возможности чего-либо, то истинно полагание его невозможности, и если ложно полагание невозможности чего-либо, то истинно полагание его возможности»[22].

И это действительно так, ибо субъективная логика везде у Аристотеля определяется объективной логикой. Поэтому применение закона исключенного третьего к будущим явлениям — до перехода возможности в действительность — ограничивается областью противоположных возможных положений, а истина при этом

---

[21] Там же, стр. 34.

[22] *А. С. Ахманов.* Логическое учение Аристотеля. М., 1969, стр. 152.

остается проблематичной. Так что определение законом исключенного третьего истинности или ложности противоположных моментов по отношению к будущему переносится в возможность. И потому ограничение применимости закона исключенного третьего к явлениям будущим снимается, как только с наступлением будущего возможное становится действительным. Другими словами, закон исключенного третьего в области действительности и необходимости сохраняет свое категорическое значение, в области же возможности и случайности имеет место некоторое его ограничение, вполне, впрочем, временное (пока возможность не стала действительностью).

Вопрос о том, действительно ли Аристотель в своей философии допускал возможность третьего значения истины, является все же проблематичным и требует специального исследования, так как Аристотель, к сожалению, впоследствии не возвращался к этому вопросу и не разъяснил его. Однако такие исследователи, как Прайор и Лукасевич, придерживаются того взгляда, что глава 9-я трактата «Об истолковании» не вызывает в этом смысле сомнений.

Итак, закон исключенного третьего, в конечном счете, независимо от того, ограниченно применяется он или без ограничения — остается универсальным законом человеческого мышления, которое, играя в логике Аристотеля роль критерия истины, имеет важное значение для разграничения истины и лжы. Аристотелю, по всей вероятности, был знаком и четвертый закон — закон достаточного основания, впоследствии сформулированный Лейбницем. В пользу такого предположения говорят следующие места из «Аналитики». «Всякое учение и всякое обучение основано на ‹некотором› уже ранее имеющемся знании» [23]. Затем: «Про каждую вещь мы думаем, что ее знаем безусловно, а не софистически, по случайным ‹признакам›, когда мы думаем, что знаем причину, в силу которой ‹данная› вещь есть, ‹следовательно›, что она причина ее и что это не может обстоять иначе» [24].

---

[23] *Аристотель.* Аналитики первая и вторая. Перевод с греческого [Б. А. Фохта]. М., 1952, стр. 179.

[24] Там же, стр. 181

Несмотря на эти высказывания и ряд других им подобных Аристотель, по мнению К. С. Бакрадзе, «не счел возможным формулировать его в качестве закона. Аристотель часто говорит о том, что каждое истинное суждение требует своего основания в другом суждении. Более того, вся его «Аналитика» пропитана этой мыслью. Поэтому для Аристотеля так называемый четвертый закон — не закон, подобно законам противоречия и исключенного третьего; он просто совпадает с процессом логического доказательства» [25].

Такого же мнения придерживается и А. С. Ахманов, который в то же время считает, что и закон достаточного основания имеет аристотелевское происхождение: «Во всяком случае необходимо подчеркнуть, что закон достаточного основания является движущей силой всей логики Аристотеля, которая понимается им как наука о доказательстве, различающая истину и ложь по достаточному основанию» [26].

Итак, диалектический характер логических форм и законов мышления аристотелевской логики, отмеченный классиками марксизма-ленинизма, прежде всего заключается в том, что они в логике Аристотеля обусловлены реальной, объективной действительностью. Аристотелевские логические законы мышления являются отражением форм, связей и отношений предметов и явлений объективной действительности. Взаимная обусловленность законов логического мышления, их материалистическое содержание и объективный характер — все это свидетельство «живых зачатков и *запросов* диалектики» в логике Аристотеля.

Атанас Жожа, особенно много сделавший для диалектического осмысления античной логики, ищет параллели между законами мышления, с одной стороны, и законами диалектики,— с другой. Например, при обсуждении закона тождества он формулирует надстраивающийся над ним диалектический закон конкретного тождества; «закону противоречия,— по его мнению,— соответствует закон сложной противоречивой предикации» [27]. Что же касается закона исключенного третьего, то он

---

[25] *К. С. Бакрадзе.* Логика. Тбилиси, 1951, стр. 426.
[26] *А. С. Ахманов.* Логическое учение Аристотеля, стр. 159.
[27] *Ат. Жожа.* Логические исследования, стр. 135.

не видит возможности для подобной параллели. Однако, логически продолжая его мысль, можно допустить параллель закона исключенного третьего с диалектическим законом единства и борьбы противоположностей,— в случае применения данного закона к будущим явлениям, когда взаимоисключающие положения представляются совместимыми в возможности и, пусть временно — до осуществления будущего, но все же в потенции допускается существование некоего третьего — единства противоположных определений. На это совершенно справедливо указал Я. Лукасевич на основе соответствующей интерпретации наводящих положений, данных Аристотелем в трактате «Об истолковании». Вместе с тем Лукасевич ошибается, когда думает, что ему удалось опровергнуть закон исключенного третьего.

Закон исключенного третьего, будучи объективным законом человеческого мышления, является вместе с другими законами необходимым условием всякого мышления, в том числе диалектического. Законы логического мышления не исключают из сферы мышления диалектики; наоборот, они являются ступенью на пути развития диалектического мышления. Диалектика, законы диалектики находятся в тесной связи с законами логического мышления. Законы логики и законы диалектики не только не исключают, но взаимообусловливают и взаимно дополняют друг друга. Эта сторона вопроса — диалектическая связь и взаимопроникновение логики и диалектики — является очень важной для создания системы диалектической логики. Законы и формы мышления аристотелевской логики с течением времени в результате их развития и приобретения ими диалектического содержания, превратились в науку о формах диалектического мышления. «Теория законов мышления,— говорит Энгельс,— отнюдь не есть какая-то раз навсегда установленная «вечная истина»» [28].

---

[28] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 20, стр. 367.

Элементы диалектики в силлогистике и проблема логического синтеза

Мы уже говорили, что диалектика, согласно Аристотелю, имеет отношение ко всем областям действительности, а не только к какому-либо определенному классу предметов. В этом смысле диалектика сообщает метод исследования всем наукам. Но в таком общем виде он не может быть приложен ни к одному предмету в отдельности, подобно тому, как общие принципы лечения должны быть конкретизированы применительно к каждому отдельному больному. Диалектика лишь тогда достигает цели, когда она логически аргументирована применительно к каждому определенному случаю [1]. Отсюда связь диалектики и логики. И действительно, Аристотель в своем логическом учении вообще и в «Аналитиках» в частности руководствуется двумя методами: аналитическим и диалектическим. Однако лишь аналитический метод, полагает философ, может вести знание к до конца достоверным, аподиктическим результатам. Диалектический же метод, по мнению Аристотеля, очищает путь к истинным принципам путем диалектических поисков, рассуждений, сопоставлений, отклонений, отрицаний и утверждений.

С первого взгляда может создаться впечатление, что Аристотель как будто противопоставляет диалектику как знание правдоподобного, вероятного, исследуемому в «Аналитиках» знанию аподиктическому, достоверному, истинному. В действительности же в логике Аристотеля диалектика и аподиктика не противоречат, а взаимодополняют друг друга, так что логическое учение, излагаемое им в «Аналитиках», находится в тесной связи с его же диалектикой. Диалектика по сравнению с логическим учением Аристотеля является не завершением, а логическим началом, ибо Аристотель логически шел от знания правдоподобного, вероятного (диалектического) к знанию достоверному, истинному (аподиктическому).

И действительно, взаимная связь диалектики и аподиктики в логике Аристотеля очевидна, поскольку он

---

[1] Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. I. Berolini, 1831, См. «Τοπικῶν», I, III.

считал, что из знания правдоподобного, вероятного, происходит знание аподиктическое. По мнению самого философа,— как в чувственном восприятии уже содержится возможность всеобщего, так и в вероятном знании в возможности имеется знание достоверное, истинное, аподиктическое. В самом деле, основной целью своих логических исследований Аристотель считает создание такого метода, который позволил бы составлять силлогизмы для получения из правдоподобных знаний достоверные.

В пользу такого понимания связи диалектики и аподиктики, между прочим, говорит и замечание Аристотеля в 8-й книге «Топики» о том, что философ и диалектик до обнаружения истины идут одним и тем же путем, с той только разницей, что «упорядочение», формулирование и приведение в соответствующее взаимоопределение наших знаний по пути к истине есть дело диалектика; с этой целью именно диалектик непосредственным образом ведет дискуссию. Полученное путем диалектической аргументации знание составляет основу для создания научного силлогизма, в дальнейшем доказываемого посредством аподиктического метода. Значит, диалектика расчищает путь к истине, или, иными словами, она лежит в русле исследования истины. Аподиктический же метод занят силлогистической обработкой отдельных истинных положений, предпосылок, полученных диалектическим путем.

Поскольку с точки зрения Аристотеля диалектика имеет отношение ко всем областям науки, постольку рассмотрение «всякого рода силлогизмов относится к области диалектики» [2]. Ясно, что так как диалектика касается правильных методов и способов убеждения, а способ убеждения есть доказательство, то, по мнению Аристотеля, силлогизмы относятся к области диалектики. Диалектика и аподиктика у Аристотеля — это единый метод, или средство, нахождения истины. А так как, по Аристотелю, люди от природы способны к нахождению истины и по большей части находят ее, то выходит, что люди от природы в какой-то степени способны к диалектическому и аподиктическому мышлению; поэтому, и что главное, по мнению философа, «находчивым в деле отыскания правдоподобного должен быть

[2] *Аристотель.* Риторика. СПб., 1891, стр. 4.

тот, кто так же находчив в деле отыскания самой истины»[3]. Из данного и других подобных высказываний явствует, что Аристотель теорию диалектики (область вероятных и правдоподобных знаний) и теорию аподиктики (область логики истиного знания) рассматривает как нечто цельное и единое[4]. Истинный диалектик, по мысли Аристотеля, ведет доказательство так, что легко приходит к истинному умозаключению, если, конечно, диалектика правильно применяется при построении силлогизма. Диалектика для Аристотеля — это метод, который приводит мышление в области, где не может быть лжи. Диалектическое есть «вопрос относительно 〈членов〉 противоречия»[5], аподиктическое же — область истины и непротиворечивости. Диалектика — метод достижения истины и устранения логических противоречий. Она доводит знание до истинных положений путем устранения ложных предположений и выводит мышление из заблуждений.

Таким образом, диалектика как процесс самого исследования истинных положений, очищая знание от ложных определений, делает его возможно достоверным, т. е. если не истинным, то близким к истине. Логика же в том виде, как она изложена в «Аналитиках», ставит своей целью истину как таковую, аподиктику. В этом направлении диалектика, поскольку она касается общих положений всех наук, служит логике и, как уже было сказано, Аристотель основной целью диалектики считает создание такого метода, при помощи которого можно было бы составлять силлогизмы для получения знания достоверного, истинного, аподиктического.

Античная диалектика, оцененная классиками марксизма-ленинизма как «первая форма диалектики», нашла свое выражение также в теории силлогизма Аристотеля. Учение о силлогизме (συλλογισμός) и теория умозаключения (συμπέρασμα) в целом являются бессмертной заслугой Аристотеля. Гегель высоко ценил заслугу Аристотеля в философии вообще и в области силлогистики и теории умозаключения в частности: «Аристотель был первым, заметившим и описавшим различные формы и

[3] Там же, 4—5.

[4] См. там же, кн. I, гл. 1, 2, 3.

[5] *Аристотель.* Аналитики первая и вторая. Перевод с греческого [Б. А. Фохта]. М., 1952, стр. 10.

так называемые фигуры умозаключения в их субъективном значении, и он сделал это так точно и определенно, что в существенном нечего было больше прибавить»[6]. Диалектическое содержание, представленное Аристотелем в определении силлогизма, сразу бросается в глаза: «Силлогизм же есть высказывание, в котором при утверждении чего-либо из него необходимо вытекает нечто отличное от утвержденного и ⟨именно⟩ в силу того, что это есть»[7].

Таким образом, аристотелевское определение силлогизма говорит о том, что если будут даны известные положения, то из них, как правило, необходимо следует нечто такое, что от них отлично. Выходит, что силлогизм есть единство различного. Известно, что аристотелевский силлогизм имеет четкую структуру: меньший термин (ὅρος ἔσχατος) «*S*» и больший термин (ὅρος πρῶτος) «*P*» через средний термин (ὅρος μέσος) «*M*» характеризуют определенное взаимотношение субъекта и объекта.

Так,

$$\frac{\begin{array}{l} M - P \\ S - M \end{array}}{S - P}$$

Первую фигуру, как известно, Аристотель считает более совершенной, поэтому в дальнейшем в качестве примера мы будем иметь в виду именно ее.

Теория силлогизма для Аристотеля — это логическое средство обоснования истины, добытой диалектикой. Аристотель различает силлогизмы: аподиктический, диалектический и софистическо-эристический. Основное значение им придается аподиктическому силлогизму. Софистическо-эристическим силлогизмом Аристотель называет тот, который образуется исключительно из посылок, кажущихся правдоподобными; диалектический силлогизм образуется из правдоподобных и вероятных посылок; аподиктические силлогизмы образуются, как правило, только из истинных посылок. Кроме названных силлогизмов Аристотель различает еще вид силлогизма — паралогизмы, или ложные силлогизмы, т. е. силлогизмы, основывающиеся на ложных посылках. Общее для всех

---

[6] *Гегель.* Сочинения, т. I. М., 1929, стр. 291.
[7] *Аристотель.* Аналитики, стр. 10.

перечисленных здесь силлогизмов заключается в том, что механизм и форма силлогистического выведения — одни и те же, результаты же этого выведения — разные. Поэтому, по мнению Аристотеля, истинный диалектик при построении силлогизма должен иметь в виду самый предмет. Вот почему, по Аристотелю, диалектики должны остерегаться спорить только о словах, а не о смысле. Естественно, что поскольку главная цель силлогистики Аристотеля — истина, он, конечно, не всякий силлогизм признает научно доказательным, а лишь такой, структура которого соответствует предметам объективного мира. Аристотель по этому поводу недвусмысленно говорит: «... Необходимо, чтобы и доказывающая наука основывалась на ⟨положениях⟩ истинных, первичных, неопосредствованных, более известных и предшествующих ⟨доказываемому⟩, и на причинах, ⟨в силу которых выводится⟩ заключение» [8].

Диалектический характер аристотелевской силлогистики заключается в том, что она является отражением связей и отношений предметов и явлений объективного мира. Нет сомнений в том, что создание Аристотелем логических форм мышления является основывающимся на античной диалектике логическим резюме многовековой практической деятельности человека и человеческого мышления. Так, В. И. Ленин пишет: «Практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики. Фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер именно (и только) в силу этого миллиардного повторения» [9].

Силлогистическое построение

$$\frac{\begin{array}{l} M - P \\ S - M \end{array}}{S - P}$$

или, на избитом примере:

$$\frac{\begin{array}{l} \text{Все люди смертны} \\ \text{Сократ — человек} \end{array}}{\text{Сократ смертен,}}$$

часто толкуют как пустую, чисто формальную комбинацию мысли. На самом же деле силлогистическое умо-

---

[8] *Аристотель.* Аналитики, стр. 182.

[9] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 198.

заключение отнюдь не является простым механическим соединением двух крайних терминов посредством среднего, как это на первый взгляд может показаться. В нем дано объективное диалектическое движение логической мысли, присущее человеческому мышлению как отражению взаимодействия и взаимной обусловленности предметов и явлений объективной действительности. Его сущность заключается в том, что оно определенным способом устанавливает действительную необходимость — связь общего через особенное с единичным.

Именно этот диалектический момент в силлогистическом умозаключении был замечен К. Марксом и в дальнейшем применен им в анализе весьма сложных денежно-товарных отношений. Так, К. Маркс пишет: «Следовательно, абстрактно-логически $Т — Д — Т$ может быть сведен к форме силлогизма $О — В — Е$, где особенность образует первый крайний член, всеобщность — связующий средний член и единичность — последний крайний член» [10].

Силлогизмы Аристотеля по сути дела основываются на сущностных определениях явлений. Аристотель, ясно понимая сущностное (диалектическое) содержание и направленность своей силлогистики, пишет: «Доказательство касается *не внешнего выражения, но внутреннего смысла*, потому что силлогизм не ‹касается внешнего выражения›» [11].

Открытый Аристотелем силлогизм не непосредственное, а опосредствованное (через понятия, суждения, умозаключения и т. д.) отношение человека к объективной действительности. В. И. Ленин, полемизируя с Гегелем о значении силлогизма, пишет: «... **Тут есть очень глубокое содержание, чисто материалистическое. Надо перевернуть: практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом**» [12].

Диалектический характер аристотелевской силлогистики заключается в том, что она является одним из важных выражений первоначальной (античной) формы

---

[10] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 13, стр. 78.
[11] *Аристотель*. Аналитики, стр. 201. Курсив мой.— *Д. Дж.*
[12] *В. И. Ленин*. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 172.

диалектического мышления. Силлогистическое умозаключение не является фактом простой тавтологии, оно является сложным процессом человеческой мыслительной деятельности и имеет своей основой *тождество* [13]. И действительно, силлогизм — это внутренняя связь и движение логического процесса человеческого мышления. Силлогизм выступает как момент движения мыслительной деятельности человека, логическое выражение движения предметов и явлений объективного мира. Так, в силлогизме, благодаря логическому процессу движения мысли, в котором определенно проявляется гибкость мышления, из некоторых известных положений с необходимостью вытекает новое, отличное от допущенных положений, знание. В связи с этим Ф. Энгельс о формальной логике пишет, что она «представляет собой прежде всего метод для отыскания новых результатов, для перехода от известного к неизвестному» [14].

В установлении взаимообусловливающей связи между субъектом и объектом, связи между двумя суждениями, проявляется диалектический характер аристотелевской силлогистики. Уже в простом категорическом силлогизме из двух суждений необходимо получается новое, которое является их единством. Суждение выступает как необходимое условие перехода к умозаключению. По Аристотелю каждое из входящих в силлогизм суждений является единством различных моментов — субъекта и предиката. Объективность же суждения в силлогистике Аристотеля основывается на определенности объективно существующего предмета. Т. е. в суждении высказывается о действительности: суждение истинно, если оно «соприкасается с бытием» и если оно «соединенное соединяет, а разъединенное разъединяет». «Истина имеет место в том случае, когда утверждение относится к соединенному ⟨бытию⟩, отрицание — к разъединенному; а при неправде дается распределение, обратное (противоречащее) этому» [15]. Логическая объективность суждения — необходимый компонент истинного, аподиктического силлогизма.

---

[13] *F. H. Bradley.* Appearance and reality. Oxford, 1930, p. 533.
[14] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 20, стр. 138.
[15] *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого. М.— Л., 1934, стр. 111, лев. кол.

Часто дело представляют так, будто Аристотелем суждение изучается независимо от содержания, что логика Аристотеля — это логика «пустых» форм мышления. Это неверно. В логике Аристотеля все формы логического мышления вообще и суждение в частности имеют свое определенное предметное содержание. Определенное единство различных моментов M и P и составляет объективное содержание суждения.

По Аристотелю, силлогизм, имеющий своей целью истину, основывается на суждении, представляющем собой единство формы и содержания. Суждение — это единство формы и содержания, различия и тождества. Далее, суждение, по Аристотелю, есть утверждение или отрицание чего-то. Момент отрицания и утверждения является необходимым условием умозаключения, так как само доказательство происходит путем утверждения и отрицания.

До сих пор мы говорили об общем диалектическом характере суждения в той его классической форме, как оно входит в силлогизм в качестве необходимого компонента. Теперь попытаемся показать диалектическую структуру суждения. Известно, что суждение — это необходимое отношение трех его главных компонентов: субъекта, предиката и среднего термина (так называемая связка, копула «есть»). В суждении каждый компонент выполняет строго определенное назначение, к тому же эти компоненты взаимосвязаны, благодаря этой взаимосвязи получается определенное содержание. В суждении субъект выступает как единичное, а предикат как общее. Суждение в силлогистике Аристотеля имеет диалектический характер, ибо в нем со всей ясностью видна диалектика единичного и общего.

Таким образом, по Аристотелю, суждение — это единство положительных и отрицательных моментов — субъекта и предиката; субъект (единичное) потому есть субъект, что он не есть предикат (общее), а предикат потому есть предикат, что не есть субъект. Это одна сторона вопроса. Но субъект потому есть субъект, что он является субъектом предиката, и предикат потому предикат, что он предикат субъекта. Такова другая сторона вопроса.

Именно исходя из сказанного, Аристотель мог умозаключить, что «дом вообще и отдельный дом не одно

и то же». Классики марксизма-ленинизма высоко оценили диалектические идеи логики Аристотеля о единстве субъекта и предиката, единичного и общего. В связи с этим В. И. Ленин пишет: «...Начать с самого простого, обычного, массовидного etc., с *предложения* любого: листья дерева зелены; Иван есть человек; Жучка есть собака и т. п. Уже здесь (как гениально заметил Гегель) есть *диалектика:* отдельное есть *общее* (ср. Aristoteles, Metaphysik...). Значит, противоположности (отдельное противоположно общему) тождественны: отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д. и т. д. Всякое отдельное тысячами переходов связано с другого рода отдельными (вещами, явлениями, процессами) и т. д. *Уже здесь* есть элементы, зачатки понятия *необходимости*, объективной связи природы etc. Случайное и необходимое, явление и сущность имеются уже здесь, ибо говоря: Иван есть человек, Жучка есть собака, *это* есть лист дерева и т. д., мы *отбрасываем* ряд признаков как *случайные*, мы отделяем существенное от являющегося и противополагаем одно другому» [16].

Как уже говорилось, в простом категорическом силлогизме два суждения связываются друг с другом посредством среднего термина. Средний термин — это необходимая связь между двумя входящими в силлогизм суждениями. Следовательно, средний термин в силлогистике Аристотеля имеет исключительно важное значение. Благодаря среднему термину, указывает Аристотель, осуществляется умозаключение, строится силлогизм [17]. Диалектическое значение среднего термина ясно из самого определения, данного Аристотелем: «Средним ‹термином› я называю ‹тот›, который сам содержится в одном, в то время как в нем самом содержится другой и по положению он является средним» [18]. Из арис-

---

[16] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 318—321.
[17] См. *Аристотель.* Аналитики, стр. 89.
[18] *Аристотель.* Аналитики, стр. 14.

тотелевского определения среднего термина легко заключить, что средний термин есть общее, т. е. общее содержится в среднем термине, через и посредство которого совершается силлогистическое умозаключение.

Таким образом, суждение в силлогистике Аристотеля — это одна из форм логического. Оно является определенной связью различных взаимоисключающих, но вместе с тем взаимоопределяющих моментов (субъекта и предиката). Взаимная связь субъекта и предиката в суждении осуществляется копулой «есть». Аристотель копулу «есть» не рассматривал в качестве элемента суждения, однако она в логическом контексте субъект-предикативного единства необходимо подразумевается. Копула «есть» — диалектического характера, поскольку она указывает на то, что субъект «есть» не только субъект, но он же «есть» предикат, и наоборот. «Субъект и предикат суждения,— как правильно пишет П. В. Таванец,— представляют собой *различное (по содержанию) знание*. Однако с помощью связки это *различное* знание соотносится с одним и тем же предметом» [19]. Через копулу «есть» хорошо видно, что суждение характеризуется единством противоположностей — оно, по мысли Аристотеля, диалектической природы. Диалектическая природа суждения, по Бленшарду, заключается в том, что момент тождества необходимо присутствует в логическом движении и без него ни суждение, ни умозаключение не в состоянии дать истинную информацию [20]. Диалектичность суждения становится еще более наглядной при силлогистическом умозаключении.

Из всего сказанного можно сделать безошибочный вывод, что для Аристотеля суждение должно быть содержательного (истинного) характера: именно связь таких суждений через средний термин дает истину аподиктическую. Аристотеля интересуют помимо содержательных также и бессодержательные суждения — для разоблачения софистических спекуляций.

И наконец, разберем еще один компонент аристотелевской силлогистики — вывод. Исходя из аристотелевского определения силлогизма и из всей его силлогистической теории в целом, можно сказать, что взаимо-

---

[19] *П. В. Таванец.* Вопросы теории суждения. М., 1955, стр. 38.
[20] *B. Blanshard.* The Nature of Thought, I. London, 1938, p. 580.

проникновение и единство составных частей силлогизма является необходимой основой силлогистического умозаключения. Диалектическое движение логической мысли от «*M*» к «*P*» и от «*S*» к «*M*», затем отсюда от «*S*» к «*P*», или, что одно и то же, от всеобщего к единичному и от единичного ко всеобщему, является моментом диалектики мыслительной деятельности человека. Логический процесс мышления, по мнению Бредлай, берет свое начало от более или менее известных положений и путем *внутреннего процесса развития* мысли приходит к определенному умозаключению, *ранее неизвестному*[21]. Путь от предпосылок к выводу характеризуется логической необходимостью. В силлогизме осуществляется диалектический момент перехода субъекта в предикат и обратно. На этот процесс перехода единичного в общее и общего в единичное, который наглядно осуществляется в силлогизме, между прочим, указывает и «копула». Она указывает на то, что субъект — не только единичное, но и общее, т. е. Сократ — не только единичное в его индивидуальности, как нечто отдельное, но и общее — как человек, так что в этом силлогистическом субъект-предикативном контексте субъект (единичное) является основой предиката (общего) и наоборот. В. И. Ленин выписывает соответствующее место из гегелевской «Науки логики», в котором критикуется рассудок. О последнем Гегель писал: «... Он упускает из виду даже ***природу связки в суждении***, указывающей, что ***единичное***, субъект, ***есть столь же и не единичное, а всеобщее***». На полях этой выписки Ленин отмечает: «отдельное = всеобщему». И еще: «диалектика понятий и ее материалистические корни»[22].

Силлогистическое умозаключение, по мнению Аристотеля, носит не произвольно субъективный и формальный характер, а необходимый, опирающийся на научный материал объективный характер. В силлогизме вывод есть результат логического процесса движения мысли, носящего необходимый характер. Здесь переход от одной мысли к другой, от одного определения (например, единичного) к другому (например, к общему) про-

---

[21] *F. H. Bradley.* The Principles of Logic. New York and London, I, 1928, p. 245—248.

[22] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 181.

истекает на основе строгой необходимости. В выводе силлогистического умозаключения дается единство общего и единичного, сущности и явления. Суждения (посылки) — это основа умозаключения, а сам вывод — следствие. Правда, суждение отличается от умозаключения, однако оно в своей основе связано с умозаключением. Суждения (посылки) и вывод составляют отношение основания и следствия. Вывод — это тождество и различие основания и следствия, основанные на необходимой связи логического следования мысли.

Таким образом, логическая связь в аристотелевской силлогистике выступает в виде диалектической связи основания и следствия, сущность которой заключается в том, что из основания, как правило, вытекает отличное от него следствие. Поэтому понятно, почему Аристотель силлогизм понимает как такое логическое высказывание, «в котором при утверждении чего-либо из него необходимо вытекает нечто отличное от утвержденного и ⟨именно⟩ в силу того, что это есть»[23]. Здесь Аристотель впервые в истории философии недвусмысленно ставит проблему о синтетичности логического мышления и причинно-следственном характере логической связи. «Обоснование всякого познания, выходящего за пределы элементарной чувственной ступени, покоится на причинном выводе»[24]. Силлогистическое умозаключение, как правило, дает новое знание.

Ошибочный взгляд, заключающийся в том, что силлогизм не может дать нового знания, основывается на неправильном предположении, будто в силлогизмах выводное суждение получается не как следствие содержания посылок, а как простое следствие формальной связи посылок, которую, кстати сказать, тоже нельзя сбрасывать со счетов. Вопреки формалистическим толкованиям аристотелевской силлогистики, надо сказать, что в теории силлогизма Аристотеля истинное выводное суждение, как правило, является следствием не только формальной стороны силлогизма, но также, что, по мнению Аристотеля, самое главное, объективного содержания посылок. Тем и ценна его логика, что она позволяет перешагнуть границу, разделяющую чисто формаль-

---

[23] *Аристотель.* Аналитики, стр. 10.
[24] *Т. И. Хилл.* Современные теории познания. М., 1965, стр. 231.

ную логику и логику содержательную, предметную. Именно потому, что аристотелевская силлогистика является учением не только о чисто формальных операциях между суждениями, но и об их предметном содержании, логика Аристотеля является гносеологией, научной теорией познания. Аристотель хорошо знал и этому специально посвятил ряд глав «Первой Аналитики», «Топики» и «О софистических опровержениях», что знание, логически непротиворечащее себе, может противоречить предмету, если логические формы мышления лишить предметного содержания. Аристотель в «Аналитиках» доказал, что истинно диалектическое, объективное знание не может быть достигнуто лишь одними голыми мыслительными конструкциями. По мнению Аристотеля, формальная сторона силлогистической конструкции, исследованию которой он посвятил, как он сам признает, «так много усилий», представляет собой отрицательное условие истины.

Диалектическая природа аристотелевского силлогизма не вызывает сомнений, когда он истинно научное значение вывода рассматривает не по формальному следованию, а по истинности или ложности посылок, являющихся предметно-содержательной основой силлогистического умозаключения. Критерий истинности силлогистического выведения Аристотель усматривал в его соответствии объективной действительности. «Буквы для слогов,— пишет Аристотель,— материал для искусственных изделий, огонь, земля и все такие же элементы для тел, части — для целого, предпосылки для заключения...» [25]

Для получения истинного умозаключения Аристотель необходимо требовал истинные, очевидные суждения, на основе которых происходит силлогистическое движение мысли. «...Умозаключение,— говорит Аристотель,— предполагает [посылки] принципы, на которых основывается, и которые сами не могут быть доказаны силлогизмом (но наведением)» [26]. В основе диалектической природы логических форм мышления в логике Аристотеля лежит естественная история человеческого познания. Аристотель

---

[25] *Аристотель.* Метафизика, стр. 79, прав. кол.

[26] Этика Аристотеля. Перевод с греческого Э. Радлова. СПб., 1908, стр. 110.

никогда не сводил историю человеческого познания к пустым, бессодержательным формам силлогистических построений. Для предупреждения разрыва между содержанием и формами логического мышления Аристотель часто специально демонстрирует, насколько формы логического мышления содержат в себе вместе с правильностью логического конструирования объективную научно доказанную истину. В силлогизме Аристотеля самым существенным моментом является его истинное отношение к действительности. Поэтому силлогистическое выведение в логике Аристотеля — это диалектическая связь суждений (посылок), с одной стороны, и связь этих последних с умозаключением,— с другой. По Аристотелю, человек по природе своей стремится к познанию истины, а истина — это результат процесса познания путем диалектического рассуждения; что же касается суждения, умозаключения и т. д., то они являются необходимыми компонентами процесса познания [27].

Диалектическое рассмотрение составных компонентов силлогизма (каковыми являются, как мы уже видели, субъект, предикат, средний термин, копула, вывод) показывает, что силлогистическое движение логической мысли является научным способом получения истины. Логика для Аристотеля представляет собой науку об истине; силлогистическое же умозаключение — это научное средство для того, чтобы из одной истины получить другую, причем весь процесс силлогистического умозаключения является диалектическим процессом выведения единичного из общего и, наоборот, общего из единичного. Умозаключение является примером диалектического единства тождества и различия, единичного и общего, непосредственного и опосредованного, т. е. оно является единством противоположностей. Аристотель свою «Топику» и трактат «О софистических опровержениях» специально посвятил главной проблеме — как освободить мышление от бессмысленного, чисто логического софистического формализма.

Аристотель хорошо понимал, что силлогистическим построением можно пользоваться диалектически и не диалектически. Недиалектическое (или мнимодиалекти-

---

[27] *B. Blanshard.* The Nature of Thought, p. 486.

ческое, формальное) пользование конструкцией категорического силлогизма, по Аристотелю, приводит к кажущейся, а не к действительной истине; диалектическое же использование этой конструкции дает научную истину. Так, результат силлогистического умозаключения — вывод не является пустым тавтологическим повторением посылок, если суждения силлогизма истинны и проверены на основе заранее установленных принципов диалектики. Результат силлогистического умозаключения во многом зависит от диалектической проверки суждений,— а это значит: очень важно, как в суждении диалектически подобраны противоположности — такие противоположности в суждении составляют в тождестве различие и в различии тождество. Короче говоря, основанием силлогистического умозаключения служит диалектическое единство общего и единичного. В этой диалектике общего и единичного мы имеем моменты положительный и отрицательный — 1) единое есть общее, общее есть единое и 2) единое не есть общее, общее не есть единое.

То, что силлогистическое умозаключение не является тавтологическим, видно, между прочим, также из того, что в суждениях силлогизма истинный выбор из противоположностей (общего и единичного) не является ни результатом правил силлогистического построения, ни результатом нашего свободного выбора, а зависит от объективно содержательного субъект-предикативного отношения. Следовательно, предпочтение, которое мы оказываем при выборе противоположностей в силлогизме, целиком зависит от их предметно-содержательного характера. Сама же по себе безупречная правильность силлогистического построения, несмотря на ее исключительную важность, недостаточна для истинного умозаключения.

В доказательство сказанного можно сослаться на ряд глав «Первой Аналитики», «Топики» и трактата «О софистических опровержениях», в которых диалектик Аристотель рассматривает случай, когда из ложных предпосылок выводятся правильные умозаключения. Исходя из этих и тому подобных положений, Аристотель в своей логической теории приходит к единственно правильному выводу о том, что открытая им конструкция силлогистического умозаключения имеет истинно науч-

ную значимость лишь при объективной содержательности остальных элементов силлогизма. Так, Аристотель справедливо замечает, что «ведь нельзя получить необходимого вывода (силлогизма), что у этого вот треугольника углы равны двум прямым, если они не у всякого треугольника составляют два прямых, или — что этот вот человек есть живое существо, если не всякий человек есть живое существо»[28]. Стало быть, силлогизм заключает в себе процесс диалектического движения от общего к единичному и от единичного к общему. Поэтому при построении силлогизма Аристотеля интересует главным образом его теоретико-познавательное значение.

В связи с проблемой единичного и общего уместно рассмотреть вопрос о логическом синтезе в логике Аристотеля. Распространено мнение, в соответствии с которым все логические сочинения Аристотеля, в особенности же его «Аналитики», имеют своей логической основой аналитическую теорию, т. е. основаны на «чистом анализе», и что у Аристотеля мы будто не находим попыток решения логического синтеза. Правда, проблема логического синтеза в истории диалектики оставалась нерешенной вплоть до появления марксистской диалектики, однако некоторые попытки античных философов, если не решения, то во всяком случае постановки этой проблемы не вызывают сомнений. Зачатки постановки этой проблемы уже намечаются в метафизической философии Парменида, утверждавшего, что «ничему нельзя приписать отличное» — отсюда вывод: истина — это тавтология: «Сократ есть Сократ». Известный шаг вперед в этом отношении был сделан в философии Демокрита и Платона. У Аристотеля же проблема логического анализа и синтеза впервые ставится ясно, отчетливо.

Как известно, *анализ* (ἀνάλῦσις) — это разложение, расчленение целого на составные части, отсюда процесс анализа, или расчленение, именуется аналитическим методом. *Синтез* (συνθεσις) же — соединение, связывание, процесс соединения противоположных определений в единство. Особенно отчетливо требование синтетичности умозаключения вырисовывается в аристоте-

---

[28] *Аристотель.* Метафизика, стр. 238, лев. кол.

левском учении о категориях — в частности на фоне категорий общего и единичного, нашедших свое применение в силлогизме в аспекте субъект-предикативного отношения. Минимум усилий требуется, чтобы в аристотелевских силлогистических умозаключениях (а также в его учении о категориях) констатировать некоторый зародыш той проблемы, которая спустя много веков была поставлена Кантом, а именно: как возможно, чтобы чему-нибудь принадлежало отличное от него. Проблема синтеза — у него, по существу, проблема единства общего и единичного. В силлогизме единичное, как мы уже видели, дает нечто отличное от себя — общее, существующее на основе этого единичного.

Аристотель считает необходимым начинать научное исследование с анализа эмпирических данных. Он имел в своем распоряжении огромный фактический материал во всех областях знания и общественной практики, накопленной предыдущей историей; кроме того, он сам был большим собирателем эмпирических фактов. В этом аспекте В. И. Ленин писал об Аристотеле как об эмпирике, но мыслящем эмпирике. Аристотель накопил для научного анализа факты во всех областях знания — философии, медицины, техники, искусства, механики, оптики, биологии, зоологии, космологии и др. Немалое содействие в этом ему оказал его воспитанник и ученик Александр Македонский. Этот громадный материал был подвергнут Аристотелем и его школой тщательному научному анализу, классификации. Если до Аристотеля природа, как говорит Энгельс, исследовалась в общих чертах, то Аристотель впервые подверг научному анализу отдельные предметы и явления природы.

Титаническая работа Аристотеля и его школы по сбору, анализу и классификации огромного естественнонаучного эмпирического материала вызывает восхищение. Между прочим, об этом писал Гейне: Аристотель «черпает все из опыта и умеет все классифицировать точнейшим образом. Поэтому он остается также образцом для всех эмпириков, и они не знают, как достаточно восхвалять господа за то, что он дал его в учителя Александру, завоевания которого предоставили Аристотелю такую возможность способствовать развитию науки, что его победоносный ученик пожаловал ему

столько тысяч талантов на занятия зоологией. Деньги эти старый учитель истратил со всей добросовестностью, для чего анатомировал приличное количество млекопитающих, набил множество птичьих чучел и произвел при этом важнейшие наблюдения». Таким путем, продолжает Гейне, были получены самые разнообразные сведения «о вавилонских мартышках, индийских попугаях и греческих трагедиях, которые он равным образом анатомировал» [29].

Следовательно, нет сомнения в том, что Аристотель в своей научной работе анализу, аналитическому методу придавал большое значение. Свой аналитический метод Аристотель применил не только к исследованию материальных предметов и явлений, но и к изучению самой мыслительной деятельности человека. Об этом более чем красноречиво говорит уже само название аристотелевской логики — «Аналитики». Производя анализ форм человеческого мышления, Аристотель расчленяет их на составные элементы, чтобы затем приступить к их синтетическому рассмотрению.

Придавая такое огромное значение анализу, Аристотель в своей теории силлогизма не мог не уделить внимания и *индукции*, которая служит объективной основой анализа и неизменно сопутствует ему при восхождении от единичного к общему. Вот почему неправы те, кто считает, что Аристотель недооценивал роль индукции в познании. Аристотель хорошо понимал, что для научного познания предметов и явлений следует их проанализировать на основе добытых индуктивным путем фактов, расчленить их на составные части. Именно так поступал он и по отношению к мыслительной способности человека. Анализ и синтез в их единстве находят свое проявление в логических формах человеческого мышления.

Так, по Аристотелю, анализ и синтез осуществляются в суждениях, из которых состоит силлогистическое умозаключение [30]. Суждение, прежде всего, строится на

---

[29] *Генрих Гейне.* Сочинения, т. VII. М., 1911, стр. 65—66.

[30] «Диалектика субъекта и предиката,— пишет М. И. Алексеев,— позволяет решать давно обсуждаемую в логике проблему анализа и синтеза в суждении» (*М. И. Алексеев.* Диалектика форм мышления. М., 1959, стр. 136).

основе анализа. Основное определение субъекта, содержащееся в предикате, происходит путем анализа того, что приписывается чему. Суждение S — P предполагает предварительный анализ многочисленных субъектов, который позволяет в результате связать в суждении данный определенный субъект с предикатом. Но поскольку, с другой стороны, субъект и предикат в суждении не являются абсолютно тождественными и далеко не полностью совпадают друг с другом, мы в суждении имеем и момент синтеза. Короче говоря, момент отличия субъекта от предиката является моментом синтеза, так же, как и момент их тождества — моментом анализа.

В традиционном примере какого-нибудь одного суждения — о «смертности Сократа» — сказанное будет выглядеть так: поскольку в суждении «Сократ — человек» человечность, как таковая, является сущностным определением «Сократа», постольку суждение «Сократ — человек» является синтетичным; такого рода приписывание общего единичному осуществляется на основе синтеза. Но, поскольку «человек» как таковой отличается от «Сократа», поскольку суждение «Сократ — человек» является аналитическим; такого рода различение общего и единичного происходит на основе анализа. Следовательно, любое силлогистическое умозаключение, если только оно правильно построено,— не только аналитическое, а также, равным образом, не только синтетическое, но одновременно и то и другое.

Говорят, что силлогистическое умозаключение не является синтетичным и, следовательно, оно не дает нового знания. Такая точка зрения основывается на предположении исключительно аналитического характера силлогистического умозаключения. Мы видели, однако, что суждение и тем более умозаключение не может быть только аналитическим, что оно одновременно и по необходимости синтетично. «Всякий процесс рассуждения начинается с чего-то известного и через внутренний процесс приходит к чему-то ранее неизвестному» [31],— справедливо отмечает Т. И. Хилл. В самом деле, любое положение, полученное философией и наукой, как правило, носит выводной характер. Но вы-

[31] *Т. И. Хилл.* Современные теории познания, стр. 41.

вод не может получиться в том случае, если субъекту на основе восприятия и опыта не приписывается нечто, от него отличное. «Поскольку умозаключение развивается от известного через внутреннее раскрытие тождества к ранее неизвестному, его можно рассматривать как «саморазвитие» объекта»[32].

В действительности вывод о «смертности Сократа» является неким новым знанием по отношению к посылкам, в противном случае в выводе субъект и предикат должны были бы быть или только тождественными, или только различными, т. е. понятие «Сократ» либо полностью совпадало бы с понятием «смертность», что исключало бы момент «жизненности» в Сократе, или же наоборот, эти два понятия составляли бы абсолютное различие и в таком случае «Сократ» никогда не должен был бы умереть. Вот до какой нелепости можно дойти, если не принять, что аристотелевское силлогистическое умозаключение содержит в себе момент аналитичности и синтетичности одновременно. На синтетичность умозаключения в понимании Аристотеля указывает и Майер[33]. Аристотелевский силлогизм, повторяем, представляет собой единство анализа и синтеза. Сам Аристотель говорил о том, что доказательство возможно именно потому, что на основе «чего-то» существует также «другое». Диалектика доказательства у Аристотеля состоит как раз в том, что в нем через средний термин совершается синтетичность аналитического.

Мы видим, таким образом, что в логике Аристотеля анализ и синтез взаимно дополняют друг друга и не разделимы. Индуктивное восхождение от единичного к общему происходит при помощи анализа, а дедуктивное нисхождение — от общего к отдельному при помощи синтеза. Ни индукция, ни дедукция, ни анализ, ни синтез, как некоторые движения мысли, не существуют, по мысли Аристотеля, вне силлогистического умозаключения; все эти мыслительные операции происходят в тесной связи с силлогизмом и через силлогизм. Поэтому силлогизм Аристотелем характеризуется как научная форма логического умозаключения. «Умозаключение,—

---

[32] *Т. И. Хилл.* Современные теории познания, стр. 41.

[33] См. *H. Maier.* Die Syllogistik des Aristoteles. Bd. 11. Tübingen, 1900, S. 236.

правильно пишет Т. И. Хилл,— требует как анализа, так и синтеза, которые в конечном итоге оказываются всего лишь различными сторонами одного и того же процесса. Однако необходимым требованием умозаключения является сохранение линии тождества, т. е. переходы должны выражать не просто внешнюю связь, а быть носителем необходимого внутреннего содержания. Умозаключение не только сохраняет тождественность на протяжении всего процесса, но и в самом эксперименте мы опираемся на существенное тождество» [34].

Силлогистическое умозаключение — это необходимое условие синтетичности знания, истинности логической связи субъекта и предиката и соответствия логических умозаключений явлениям действительности. Аристотель никогда не противопоставлял логические формы мышления их объективному содержанию. Он был определенно против превращения силлогизма в чисто формальное условие истины. Вот почему всякое доказательное суждение есть, согласно Аристотелю, умозаключение, однако не всякое умозаключение следует принять за научное доказательное суждение. Целью аристотелевского силлогизма является познание не случайных, а необходимых определений бытия и мышления. Одно лишь логически безупречное силлогистическое построение не способно, по мнению Аристотеля, само по себе быть условием истины. С другой стороны, Аристотель не проводит и резкой грани между содержанием познания и его формами, как это делает впоследствии схоластика, нередко прикрываясь авторитетом великого Стагирита. Логика Аристотеля вообще и его научная силлогистика (συλλογισμός ἐπιστημονικός) в частности — это диалектическое единство формы и содержания, попытка диалектически открыть объективные основания логических форм силлогизма в самой действительности. Поэтому неудивительно, что Аристотель проводит резкую черту между научно доказательными и (ἀποδεικτικήν ἐπιστήμην) аподиктическими силлогизмами и ненаучными пустоформальными — софистическими силлогизмами. Диалектическая направленность аристотелевской теории силлогистики явствует из того, что он не всякий силлогизм называет научно доказательным, а лишь та-

[34] *Т. И. Хилл.* Современные теории познания, стр. 41.

кой, который ведет к установлению объективной истины, который критерием своим имеет объективную истину.

Доказательством Аристотель называет такой силлогизм, который дает научное знание[35]. Далее, выступая за диалектическую связь между объективным содержанием и формальной стороной силлогистического построения, он продолжает: «... В самом деле, силлогизм можно получить и без этих ‹положений и причин›, доказательство же — нельзя, так как ‹без них› не приобретается знание»[36]. Как здесь отчетливо видно, Аристотель недвусмысленно говорит о введении критерия истины в свою теорию силлогистики. Поэтому в известном смысле логика Аристотеля есть его же гносеология. «Аристотель,— пишет в этой связи М. М. Розенталь,— обосновывал свое логическое учение как учение о методе познания мира»[37]. О том, что это так, что логику Аристотеля можно и должно принять также за его теорию познания, говорят многочисленные высказывания самого философа в «Аналитиках». Вот одно из них: «... Доказательство касается *не внешнего выражения, но внутреннего смысла,* потому что *силлогизм не ‹касается внешнего выражения›.* Действительно, всегда можно выдвигать возражения против внешнего выражения ‹доказательства›, но не всегда против его внутреннего смысла»[38]. Как видим, здесь Аристотель отчетливо говорит о том, что силлогизм должен отражать внутреннюю, объективную сторону логической мысли. С другой стороны, если логику Аристотеля рассматривать с точки зрения ее содержательности и предметности, в которой объективная логика вещей находит свое отражение в субъективной логике мышления, а также как логическое средство научного познания объективной действительности, то таким образом понимаемая логика есть диалектика — в том смысле, как ее понимали классики марксизма-ленинизма. В логике Аристотеля на каждом шагу ставится вопрос о диалектике[39], «логика Аристотеля есть запрос, иска-

---

[35] См. *Аристотель.* Аналитики, стр. 181.
[36] Там же, стр. 182.
[37] *М. М. Розенталь.* Принципы диалектической логики. М., 1960, стр. 42.
[38] *Аристотель.* Аналитики, стр. 201. Курсив мой.— *Д. Дж.*
[39] См. *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 326.

ние, подход к логике Гегеля»[40]. Ф. Энгельс говорил об Аристотеле как о философе, уже исследовавшем «существеннейшие формы диалектического мышления»[41].

Исходя из самого содержания логики Аристотеля и многочисленных отзывов о ней классиков марксизма-ленинизма, можно с уверенностью сказать, что если правомерно ставить вопрос об исторических и теоретических корнях диалектической логики, то их следует искать еще в логике Аристотеля. Поэтому, поскольку логика Аристотеля трактует не только о формах логического мышления, но и об их содержании и предметности, и поскольку, далее, Аристотель в своих логических изысканиях широко обсуждает важнейшую проблему теории познания — проблему *истины* — то логика Аристотеля тем самым становится теорией познания. Поскольку же логические формы и законы, как это не раз отмечали классики марксизма-ленинизма, являются «существеннейшими» формами диалектического мышления, то логика Аристотеля должна быть признана лучшим, наиболее ярким и убедительнейшим примером той диалектики, которая классиками марксизма-ленинизма обычно именуется «античной диалектикой». В. Ф. Асмус прослеживает момент единства логики, теории познания и диалектики в философии Аристотеля. Так, по словам В. Ф. Асмуса, «первая часть *теории познания Аристотеля — «диалектика»* ведет в своих результатах главным образом к критическому очищению знания от ошибочных утверждений... *Вторая часть теории познания, совпадающая с логикой*, выясняет условия, исследует методы уже не вероятного только, а достоверного знания»[42]. В пользу представления о единстве логики и теории познания в философии Аристотеля высказывается и Д. П. Горский, когда он пишет: «Логика возникла и развивалась в лоне философии и рассматривалась как *часть теории познания*. Вполне естественно поэтому, что она была ареной ожесточенной борьбы между материализмом и идеализмом»[43].

---

[40] Там же.

[41] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 20, стр. 19.

[42] *В. Ф. Асмус*. История античной философии. М., 1965, стр. 245. Курсив мой.— *Д. Дж.*

[43] *Д. П. Горский*. Логика. М., 1958, стр. 20.

Элементы диалектики в индукции и дедукции

Продолжая диалектическую характеристику аристотелевской силлогистики, на наш взгляд, важно проследить момент диалектики в трактовке категорий индукции и дедукции, которой мы коснулись в предыдущей главе — в связи с категориями анализа и синтеза. Кстати, рассмотрение элементов диалектики в понимании Аристотелем индукции и дедукции еще больше углубит мысль о значении силлогистики Аристотеля как способа получения не тавтологического, а нового знания.

Аристотелевская силлогистика является диалектическим единством индукции и дедукции, так хорошо знакомых Аристотелю. Индукция (древнегреческая форма ἐπαγωγή) и дедукция (древнегреческая форма ἀπαγωγή), в известном смысле употребляемая Аристотелем как силлогизм, рассматриваются в логике Аристотеля в теснейшей связи. Индукция и дедукция, по Аристотелю,— это два способа, или два метода, диалектического обоснования логической мысли. «...После этого,— говорит Аристотель,— подлежит исследовать, сколько существует видов *диалектических обоснований* (курсив мой.— *Д. Дж.*). Один (вид) — индукция (ἐπαγωγὴ), другой — силлогизм (συλλογισμος). Что такое силлогизм, было сказано раньше. Индукция же это — переход от единичного (ἕκαστον) к общему (καθόλου), например, если кормчий, который знает дело,— лучший, а также и возница, то, вообще, знающий в каждом деле — лучший. Индукция более способна убеждать и уверять. Она в познании ближе к чувственному восприятию и используется многими, силлогизм же — более принудителен и действительнее в отношении противников» [1].

Бросается в глаза, что Аристотель в приведенном высказывании индукцию противопоставляет дедукции. Об этом же он говорит и в «Аналитиках»: «Индукция некоторым образом противоположна силлогизму, ибо последний посредством среднего ⟨термина⟩ доказывает, что ⟨больший⟩ крайний ⟨термин⟩ приписывается третьему; индукция же посредством третьего ⟨термина⟩ до-

---

[1] Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. I. Berolini, 1831. См. «Τοπικῶν», I, 12,

казывает, что ‹больший› крайний ‹термин› приписывается среднему. По существу же более первичным и более известным является умозаключение, получаемое посредством среднего ‹термина›. Но для нас более ясным является умозаключение, получаемое посредством индукции»[2]. Дело в том, что в философии Аристотеля силлогистическая теория является своего рода дедукцией, дедуктивным умозаключением. Или, лучше сказать, дедукция как логический метод является диалектически понимаемой теорией истинного научного силлогизма (συλλογισμός επιστημονικός) — силлогистического умозаключения. Индукция же является диалектически понимаемой теорией несиллогистического умозаключения. Дедукция — это метод силлогистического умозаключения от общего к единичному, а индукция — метод несиллогистического умозаключения от единичного к общему. Таким образом, силлогизм как основная форма дедуктивного умозаключения является обратной формой несиллогистического, индуктивного умозаключения. Оба они являются логико-диалектическими методами научной мыслительной деятельности человека; следовательно, индукция и дедукция выступают как методы научного доказательства (ἀποδεικτικήν ἐπιστήμην).

Силлогизм осуществляется на основе дедуктивного метода, поэтому, естественно, мы приходим к традиционному противопоставлению дедуктивных (силлогистических) и индуктивных умозаключений. Но противопоставление это — диалектическое. Дедукция в силлогизме выражается в форме определенного соподчинения мыслей, в диалектическом соподчинении единичного с общим. Логическая определенность отдельных предметов материального мира зависит, по мысли Аристотеля, от общих определенностей и связей предметов. Дедукция, по определению Аристотеля,— это метод силлогистического выведения. В силлогизме дедуктивные умозаключения, поскольку они не являются тавтологичными, от основания до следствия совершаются не непосредственно (тогда мы имели бы в результате тавтологию, а не отличное от предпосылок новое знание), а опосредствованно; это опосредствование совершается через «душу сил-

---

[2] *Аристотель.* Аналитики первая и вторая. Перевод с греческого [Б. А. Фохта]. М., 1952, стр. 168.

логизма» — средний термин, являющийся единством различного — субъекта и предиката, общего и единичного.

Аристотель в своей философии оказывает известное предпочтение знанию общего перед знанием единичного, т. е. предпочитает дедукцию индукции. Индукция, с его точки зрения, убедительна и проста, зато силлогизм представляется ему более доказательным и для дискуссии с противником более эффективным[3]. Однако это противопоставление, как увидим, не означает для Аристотеля взаимного исключения.

Известное противопоставление индукции и силлогизма (дедукции) Аристотелем часто неправильно толкуется, а именно, дедукция полностью отождествляется с силлогизмом, с одной стороны, и отрывается от индукции (чего Аристотель никогда не допускал),— с другой. На самом деле, дедукция выступает у Аристотеля как логико-диалектический метод перехода от общего к единичному; силлогизм же, как специальное логическое построение, является наглядной конструкцией дедуктивного выведения. Яснее: силлогистическое умозаключение как некое техническое построение еще не дает дедуктивного выведения, но дедуктивное умозаключение не осуществимо без силлогизма; силлогизм — это форма дедукции, дедукция — содержание силлогизма.

Обычно принято считать, что дедукция — это логическое движение, или переход, мысли от общего к единичному. Это действительно так! Однако дедуктивная теория Аристотеля, представленная в силлогизме, между прочим, говорит и о том, что правильно понятая дедукция, кроме того, что она является движением от общего к единичному, также есть процесс движения мысли от единичного к общему. Дело в том, что, по Аристотелю, тот, кто доказывает «смертность Сократа» на основе «смертности каждого человека» в отдельности, уже заранее необходимо подразумевает индукцию. К достоверности «смертности Сократа», по силлогистике Аристотеля, мы приходим на основе достоверности мысли — исторически выработанной опытом — о «смертности каждого человека» в отдельности. Таким образом, дедукция (силлогизм) Аристотеля не является чис-

---

[3] Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. I. См. «Τοπικῶν», I, 13.

тым противопоставлением индукции. Аристотель никогда не противопоставлял силлогизм и индукцию абсолютно. В известном смысле аристотелевский силлогизм является продуктом диалектического единства индукции и дедукции. В силлогизме доминирует дедукция, которой, по Аристотелю, предшествует индукция.

Индукция, по определению Аристотеля, есть умозаключение от частного к общему. Аристотель указывает на исключительно важную роль индукции для логики и теории познания. Так, по мнению Аристотеля, знание об общем невозможно без индукции. Надо заметить, что индукция Аристотелем понималась как метод исследования в области единичных предметов. Индукция для него — это восхождение от единичного к всеобщему на основе исследования единичных предметов. Этот путь восхождения от единичного к общему Аристотель понимал как установление такого всеобщего, в котором снимаются противоположные определения отдельных предметов и явлений.

Индукцию Аристотель понимает как восхождение от «первого для нас» — предметов и явлений, непосредственно данных нашим органам чувств,— к «первому для природы» — общему. Индукция, по мнению Аристотеля, еще не есть научное доказательство, но является необходимым моментом для научного мышления. Индукция открывает путь, позволяет прийти к общему, но не в состоянии его обосновать. Такое обоснование найденного индукцией общего происходит дедуктивным путем силлогистического доказательства. По Аристотелю, диалектика в индуктивном умозаключении играет немаловажную роль. Она посредством отбрасывания второстепенных признаков многообразия единичных предметов помогает открывать общее как наиболее существенные определения предметов материального мира.

Аристотель понимает индуктивное умозаключение как лишенный среднего термина силлогизм: «Индукцию и индуктивное умозаключение имеем тогда, когда один крайний ‹термин› через другой приписывается в заключении среднему ‹термину› ... Такого рода ‹индуктивное› умозаключение предполагает первую и лишенную среднего ‹термина› посылку»[4]. И далее: «Там,

---

[4] *Аристотель.* Аналитики, стр. 168.

где есть средний ⟨термин⟩, заключение выводится посредством него, а там, где его нет,— посредством индукции»[5]. Правда, Аристотель более ясным для нас считал индуктивное умозаключение, однако он предпочитал силлогизм со средним термином, т. е. дедуктивное умозаключение. Предпочтение, данное Аристотелем дедуктивному умозаключению,— естественно, так как силлогизм без среднего термина (индукция) не дает научного причинного обоснования предметов и явлений. Индуктивный силлогизм перечисляет единичные факты, которые сами по себе очень важны, но недостаточны для научного мышления. Научное знание, по Аристотелю, есть познание общего, поэтому индуктивное умозаключение, дающее знание об единичном, по своей ценности ниже дедуктивного. Общее, с которым имеет дело дедуктивный силлогизм, раскрывает причину, а индуктивный силлогизм не дает причинного объяснения. Отдельные факты необходимы, однако недостаточны для науки. Поэтому, по мнению Аристотеля, «ясно, что даже и в том случае, если бы можно было чувственно воспринять, что треугольник имеет ⟨сумму⟩ углов, равную двум прямым, мы ⟨все равно⟩ искали бы доказательство этого...»[6]

Индуктивное умозаключение, как диалектически замечает Аристотель, не характеризуется «силлогистической необходимостью». Недостаточность индукции, по Аристотелю, заключается в том, что она затрудняется на основе некоторых единичных предметов умозаключить обо всех без исключения предметах определенного рода. Трудность индукции в этом отношении снимается дедукцией. Аристотель не считает необходимым перечисление всех без исключения многочисленных фактов для того, чтобы потом умозаключить об общем. Аристотель никогда не говорил о необходимости полной индукции. Он хорошо понимал, что требование полной индукции практически невозможно, а теоретически — это упразднение всякой индукции вообще. Следовательно, он признавал лишь неполную индукцию; кстати, об этом свидетельствует, по всей вероятности, «ограничен-

---

[5] *Аристотель.* Аналитики, стр. 168.
[6] Там же, стр. 242.

ное» внимание, которое он уделяет индукции, в чем впоследствии упрекал его, например, Ф. Бэкон.

Короче говоря, главный недостаток индукции заключается, во-первых, в практической невозможности осуществления полной индукции, во-вторых, в том, что связь крайних терминов посредством среднего не осуществляется с логической необходимостью. Следовательно, возможность заблуждения при индуктивном умозаключении больше, чем при силлогизме. Поэтому индуктивные умозаключения не имеют научно-достоверного значения, а лишь *вероятностное*. Вероятность индуктивных умозаключений, по Аристотелю, означает, что знание, полученное путем неполной индукции, совпадает с знанием, полученным в результате возможной полной индукции.

Хотя индукция, по Аристотелю, приводит нас к вероятной, а не необходимой достоверности, и, следовательно, мышление подвергается опасности впасть в ошибку,— Аристотель признает ее небходимость для научного исследования. Он был склонен к мысли, что достоверность мы всегда получаем или путем силлогизма, или посредством индукции. Вместе с тем Аристотель указал на недостаточность одной лишь индукции и требовал ее связи с дедукцией. Аристотель, как уже говорилось, никогда не рассматривал индукцию и дедукцию как взаимоисключающие друг друга моменты познания. Наоборот, по Аристотелю, индукция, как и дедукция, взятые в отдельности, не в состоянии раскрыть полностью своего познавательного содержания. Аристотелевская логика вообще и силлогистика в частности хорошо демонстрируют тот факт, что индукция и дедукция взаимно дополняют друг друга. Индукция, по Аристотелю, приводит нас к общему: «из многократности отдельного становится *очевидным* общее»[7], именно очевидным, но не больше; дальнейшее же обоснование общего, устанавливаемое индукцией, оказывается возможным только благодаря диалектическому единству индукции и дедукции. Аристотель придавал исключительно важное значение индукции: «Общее нельзя рассматривать без посредства индукции, ибо и так называемое

---

[7] *Аристотель.* Аналитики, стр. 242. Курсив мой.— *Д. Дж.*

отвлеченное познается посредством индукции» [8],— писал он. Неполноценность индукции, рассматриваемой сама по себе, не делает ее, по мысли Аристотеля, бесплодной, так как ее восполняет дедукция. Трудность, вызванная невозможностью полной индукции, у Аристотеля снимается дедукцией, тем самым доказано, что логическая завершенность индукции необходимо требует дедукции и, наоборот, дедукция необходимо требует индукции. В известном смысле (поскольку общее свое логическое обоснование находит в *единичном*), по Аристотелю, дедукция подчиняется индукции. С другой же стороны (поскольку сущностное определение единичного становится возможным лишь через *общее*), индукция подчиняется дедукции. По мысли Аристотеля, поскольку единичное (Сократ) есть момент общего (человек), дедукция основывается на индукции и, наоборот, поскольку единичное (Сократ) находит свое логическое обоснование в общем (человек), индукция находит свое завершение в дедукции. Диалектически рассматривая индукцию и дедукцию, он продолжает: «Как знание 〈приобретаемое〉 из общего, невозможно без индукции, так и 〈знание〉 посредством индукции невозможно без чувственного восприятия» [9].

Исходя из аристотелевского понимания индукции и дедукции, мы можем установить их взаимодополняющее единство таким образом, что индукцию в известном смысле можно рассматривать как аналитическую дедукцию, а дедукцию как синтетическую индукцию.

Таким образом, несмотря на известную недооценку роли индукции в познании и преувеличение роли в нем дедукции, Аристотель в основном правильно понимал их содержание, их диалектическое единство. Он ясно указывал на то, что нет научной индукции без дедукции и дедукции вне индукции и что они друг без друга не имеют необходимой доказательной силы. Аристотель предостерегает от ложных обобщений данных индукции и наоборот. Всем этим он положил начало диалектическому осмыслению роли индукции и дедукции.

И действительно, аристотелевские предвосхищения в понимании диалектики индукции и дедукции нашли свое

---

[8] *Аристотель.* Аналитики, стр. 217—218.
[9] Там же, стр 218.

последовательное и глубокое развитие, равно как и окончательное научное разрешение в трудах классиков марксизма-ленинизма. Так, «индукция и дедукция,— пишет Ф. Энгельс,— связаны между собой столь же необходимым образом, как синтез и анализ. Вместо того чтобы односторонне превозносить одну из них до небес за счет другой, надо стараться применять каждую на своем месте, а этого можно добиться лишь в том случае, если не упускать из виду их связь между собой, их взаимное дополнение друг друга»[10]. К. Маркс в своих исследованиях тоже придавал существенное значение диалектическому единству индукции и дедукции. Об этом особенно красноречиво говорит его «Капитал», в котором анализ и синтез огромного эмпирического материала даются на основе диалектического единства научных методов индукции и дедукции. В. И. Ленин придает этой проблеме большое значение. «Самая простая истина,— пишет В. И. Ленин,— самым простым, индуктивным путем полученная, **всегда** неполна, ибо опыт всегда незакончен. Ergo: связь индукции с аналогией — с *догадкой* (научным провидением), относительность всякого знания и абсолютное содержание в каждом шаге познания вперед»[11].

Исходя из всего сказанного, мы, как нам кажется, вправе сказать, что в философии Аристотеля вообще и в его логике в частности дана известная попытка решить *проблему единства логики, теории познания и диалектики*, впоследствии спустя две с лишним тысячи лет со всей глубиной вновь поставленную и разработанную Гегелем и окончательно разрешенную в философии марксизма-ленинизма.

---

[10] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 20, стр. 542—543.
[11] *В. И. Ленин*. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 162.

ДИАЛЕКТИКА В УЧЕНИИ АРИСТОТЕЛЯ О КАТЕГОРИЯХ

Учение Аристотеля о категориях и проблема «сущности»

Категория (κατηγορία) — термин, которым пользуются и в обычном разговорном языке и в философии. В обычной речи этот термин употребляется для обозначения большой группы сходных предметов и его можно применять как синоним слова «класс». Первоначальное значение этого слова — «обвинение». Слово «категория» впервые было введено в философию Аристотелем; κατηγορεῖσθαι, согласно определению, данному Аристотелем; означает высказываться, утверждать что-либо о чем-либо. Он употреблял глагол κατηγορεῖν в специальном логическом смысле — предицировать; отсюда το κατηγορούμενον, высказывание, понимается им как логический и философский предикат.

В истории человеческого знания в основном наблюдается два типа научных категорий: I. Категории эмпирических наук и II. Философские категории. При помощи категорий эмпирических наук изучаются отдельные стороны и аспекты действительного мира. Философские категории — это высшие понятия, отражающие наиболее общие свойства и связи явлений объективно существующего материального мира. Философские категории выражают основные формы бытия и мышления.

При рассмотрении проблемы категорий необходимо исходить из положений марксистско-ленинской философии о том, что категории являются отражением в сознании человека явлений материального мира в их общих и существенных признаках. Категории, как продукт отражения объективной действительности, вырабатываются на основе практической и теоретической деятельно-

сти человечества. Следовательно, содержание категорий является отражением материального мира. В. И. Ленин характеризует понятие как «высший продукт мозга, высшего продукта материи»[1].

Классики марксизма-ленинизма, высоко ценя роль философских категорий в истории человеческого познания, разрабатывали учение о философских категориях в связи с разными конкретными проблемами. Эти общие положения марксистской философии о категориях дают возможность понять суть различных учений о категориях. В истории философии категории — это общая схема отношений, в которые предметы вступают в их логическом определении.

По известному определению Маркса, мысль — не что иное, как материальное, пересаженное в голову человека и переработанное в ней[2]. Это гениальное определение в полной мере относится к категориям как формам диалектического познания. Категории раскрывают результаты и итоги истории мысли. Выделяя основные моменты процесса познания, Ленин пишет: «Тут *действительно*, объективно **три** члена: 1) природа; 2) познание человека, = **мозг** человека (как высший продукт той же природы) и 3) форма отражения природы в познании человека, эта форма и есть понятия, законы, категории etc.»[3].

С точки зрения марксистско-ленинской философии, категории проникнуты объективным содержанием, однако они имеют и субъективную сторону, которая состоит в том, что они являются результатом познавательной деятельности сознания. Поэтому В. И. Ленин и отмечает, что «человеческие понятия субъективны в своей абстрактности, оторванности, но объективны в целом, в процессе, в итоге, в тенденции, в источнике»[4]. Категории являются сложными диалектическими единствами абстрактного и конкретного, субъективного и объективного.

Разработке философских категорий В. И. Ленин уделял много внимания. «Моменты познания (=„идеи“) че-

---

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 149.
[2] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 23, стр. 21.
[3] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 164.
[4] Там же, стр. 190.

ловеком природы — вот что такое категории логики»[5],— писал В. И. Ленин. Категории характеризуются Лениным как сокращенный и сжатый перевод общечеловеческого познавательного процесса, истории познания. В истории философии, по Ленину, категории выступают очищенными от случайностей. История философских категорий воспроизводит в сокращенном виде историю познания действительности человеком. На вопрос, что представляют собой категории в истории познания, Ленин отвечает: «...Категории суть ступеньки выделения, т. е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею»[6]. Философские категории позволяют мысленно расчленять и познавать явления во всех их закономерных связях. Категории рассматриваются В. И. Лениным как форма отражения природы в познании человека[7].

В истории человеческого знания постепенно выявлялись основные категории познания. Философские категории не являются начальным этапом познания, наоборот, они явились результатом длительной абстрагирующей работы человеческого мышления в процессе общественно-производственной практики. По этому поводу Ф. Энгельс писал: «...Результаты, в которых обобщаются данные... опыта, суть понятия и... искусство оперировать понятиями не есть нечто врожденное и не дается вместе с обыденным, повседневным сознанием, а требует действительного мышления, которое тоже имеет за собой долгую эмпирическую историю, столь же длительную, как и история эмпирического исследования природы»[8]. Классики марксизма-ленинизма подчеркивали важность изучения истории категорий. В частности В. И. Ленин указывает на необходимость рассмотрения категорий в связи с диалектической обработкой истории человеческой мысли, науки и техники[9]. Изучение генезиса категорий в аспекте истории философии на базе марксистско-ленинской философии является важным условием в исследовании истории диалектики и особенно диалектической логики. В связи с этим

---

[5] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 180.
[6] Там же, стр. 85.
[7] См. там же, стр. 163—164.
[8] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 20, стр. 14.
[9] См. *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 131.

Энгельс говорит, что «исследование *форм* мышления, логических категорий, очень благодарная и необходимая задача, и за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель» [10].

Хотя слово κατηγορία в философии Аристотеля получило новое значение, нельзя все же утверждать, что понятие, которое стало обозначаться этим термином, было совершенно чуждо предшественникам Стагирита. В самом деле, мы находим в индийской философии и в ранних работах греческой философии нечто соответствующее аристотелевской трактовке этого понятия.

Философские течения в Греции и Индии являются древнейшими философскими школами. Своим возникновением философия обязана странам Востока. К сожалению, имеющиеся у нас сведения относительно взаимоотношений между индийской и греческой философией едва ли позволяют дать решительный ответ на различные вопросы, которые естественно возникают при анализе их многих сходных черт. Тем не менее следует отметить, что в индийской философии, а именно, философии Вайшешики (Каннада) встречается термин «падартха», весьма близкий к аристотелевскому пониманию категории. Категория («падартха») Вайшешики понимается как объект, обозначенный словом. Это учение все объекты разделяет на два класса — бытие и небытие (охава и абхава); отсюда в класс бытия входят все «положительные» реальности, т. е. предметы материального мира, а в класс небытия — все «отрицательные» явления, т. е. несуществующие вещи.

В философии Вайшешики (Каннада) приводятся семь категорий («падартха»), включающие все реальности: 1) дравья — сущность; 2) гуна — качество; 3) карма — действие; 4) саманья — общность; 5) вишеша — особенность; 6) самавая — отношение присущности; 7) абхава — небытие. Категории субстанции, качества, действия, общности, особенности, присущности являются категориями «положительных» реальностей, а категорией небытия обозначаются все «отрицательные» явления. Исходя из этих семи классов, Каннада последовательно классифицирует явления вселенной. Большую трудность при изучении системы Каннады, как и любой другой философ-

[10] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 20, стр. 555.

ской системы древней Индии, представляет одно весьма существенное обстоятельство: все школы индийской философии пользовались единой философской терминологией при весьма разнообразном понимании одних и тех же терминов. Семь категорий, приводимых Каннадой, в известном смысле сходны с аристотелевскими, почему и возникло *предположение* о возможности заимствования этого учения Аристотелем. В самом деле, сходство между этими двумя системами категорий настолько разительно, что если бы не связывать их исторически, они должны были бы, по крайней мере, рассматриваться как выражение сходных философских систем.

Правда, индийская философия, подобно греческой, является одним из наиболее древних философских учений в мире. Возможно, развитие философии в этих двух странах происходило параллельно. Но очень может быть, что здесь имело место и взаимное влияние. Если подобное заимствование не имело места в первый период, то в наличии такого влияния можно быть уверенным в последующие века, когда Александр завоевал Индию. Можно предположить, что в этот период обе страны духовно обогащали друг друга.

Однако, на наш взгляд, возможность заимствования Аристотелем своей категориальной системы у Каннады исключена по двум соображениям: во-первых, ко времени завоевания Александром Индии Аристотель уже имел свою собственную философскую систему, во-вторых, подобное заимствование невероятно уже по хронологическим основаниям. Как известно, Каннада жил в III в.[11], Аристотель же в IV веке до н. э. Поэтому более чем вероятно обратное: влияние аристотелевской философии на философию Вайшешики.

Весь ход древнегреческой философии подготовил аристотелевскую философию вообще и его учение о категориях в частности. Однако нет основания считать, что Аристотель находился под непосредственным влиянием своих предшественников. Нет сомнения в том, что *единое* и *многое, бытие* и *небытие,* равно как и другие противопоставления в элеатской диалектике могут быть названы категориями. Однако они не являются таковыми в аристотелевском смысле слова, и категории элеат-

[11] *М. Рой.* История индийской философии. М., 1956, стр. 355.

ской диалектики имеют мало, или даже не имеют ничего общего с системой Аристотеля. Поэтому неудивительно, что как исходные точки зрения, так и результаты философских изысканий у элеатов и у Аристотеля совершенно различны.

В известном смысле можно смотреть на пифагорейскую таблицу 10 противоположных понятий как на попытку перечисления категорий: конечное и бесконечное, парное и непарное, отдельное и множество, свет и тень, благо и зло, квадрат и остальные фигуры, правое и левое, мужское и женское, кривое и прямое, покой и движение. Но пифагорейская таблица понятий не имеет ничего общего с аристотелевским учением о категориях. Мало того, ни одного термина, встречающегося в пифагорейской таблице, мы не находим у Аристотеля. Следовательно, в принципах Пифагора нет ничего, что могло бы привести к теории философских категорий.

Стремясь понять происхождение учения Аристотеля о категориях, исследователи, естественно, обращаются к Платону, учителю Аристотеля. В философии Платона есть, несомненно, много отдельных размышлений, где затрагивается вопрос о категориях. В частности в «Софисте» имеются такие общие понятия, как: бытие, тождество, движение, покой, различие и т. д., в «Тезтете»: четное, нечетное, сходство, бытие, небытие, единство, множество и т. д. Однако у Платона мы еще не находим стройного учения о категориях. Платоновские понятия не представляют собой законченной системы. Следовательно, едва ли можно сказать, что аристотелевское учение о категориях имеет что-либо общее с перечисленными понятиями Платона.

Из истории философии известно, что Аристотель является «отцом логики», но мы ничуть не ошибемся, если скажем, что Аристотель является и отцом первой в истории системы философских категорий. Аристотель — основоположник систематического философского учения о категориях. Его система категорий наметила основы материалистической теории познания. Аристотелевское учение о категориях послужило исходным пунктом для последующих философских учений о категориях.

Философские категории Аристотеля являются логическим обобщением и продолжением доаристотелевской философии. Вот почему учение Аристотеля о категориях

занимает весьма важное место в истории философии. Система категорий Аристотеля остается актуальной до настоящего времени, поскольку входящие в нее категории действительно являются основными категориями человеческого мышления. Из простого перечисления таких категорий, как: материя, сущность, количество, качество, отношение, время, пространство, движение, необходимость, случайность, форма, содержание, возможность, действительность, противоречие, противоположение, общее, единичное, цель и т. д., становится ясно, что большинство категорий, которыми мы пользуемся сегодня, уже были использованы и по-своему систематизированы Аристотелем. Поэтому В. И. Ленин в своих «Философских тетрадях» имел все основания заключить, что Аристотель в своих исследованиях задел «все категории» [12].

Некоторые из этих категорий, как уже говорилось, были известны, более или менее, еще до Аристотеля, однако в ранний период развития науки эти категории имели еще крайне неразвитый, расплывчатый характер. Аристотель же впервые сознательно исследовал категории, применил к их изучению свой диалектический метод. Он указывал, что философские категории взаимосвязаны друг с другом, подвижны, текучи. Диалектический подход Аристотеля к философским категориям отмечали классики марксизма-ленинизма. Например, Ф. Энгельс писал, что в истории философии известны «два философских направления: метафизическое с неподвижными категориями, диалектическое (Аристотель и особенно Гегель) — с текучими» [13]. В диалектике взаимоотношений этих категорий отражается диалектика всеобщей связи явлений материального мира. Аристотель попытался и, в основном, сумел показать объективные связи и закономерности материального мира.

В противоположность Платону, считавшему понятия чисто гносеологическим продуктом, Аристотель учит, что проблема категорий — не чисто логическая проблема, но и онтологическая и гносеологическая. В философии Аристотеля категории обозначают общие принципы бытия и имеют своей целью раскрыть сущность познаваемых предметов. Каждой категории в этом учении со-

---

[12] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 325.
[13] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 20, стр. 516.

ответствует некоторая сторона объективной действительности. Философ отмечает: нет резкой грани между предметами действительности и категориями.

Аристотель первым из древних философов попытался ликвидировать односторонность подхода к философским проблемам. Следовательно, его учение о категориях впервые сознательно объединило онтологический и гносеологический подходы к исследованию объективной действительности.

Для Аристотеля категории имеют онтологическое значение, поскольку они являются определениями бытия. Онтологическое понимание им природы категорий вытекает из его же понимания логики как науки не только о формах мышления, но и о его содержании. До Аристотеля древнегреческие философы не различали онтологическую и гносеологическую стороны философских проблем и в своих исследованиях мыслители односторонне придерживались либо первой, либо второй из них. Так, Фалес, Анаксимен, Аникимандр вели исследование в онтологическом плане. Элеатская школа, проводя резкую границу между мышлением и чувственным восприятием, утверждала, что истинно сущее воспринимается только мышлением. Следовательно, эта школа придерживалась чисто гносеологической точки зрения, которая была использована Платоном в его идеалистической теории. Категории Аристотеля являются результатом систематического анализа гносеологических и онтологических проблем греческой философской мысли. Учение Аристотеля о категориях является примером объективной связи всех родов материального бытия и основных категорий мышления. Категории Аристотеля суть универсально-логическое выражение бытия: поэтому с логикой, как логической системой категорий, прямо соприкасается и гносеология и онтология; следовательно, учение о них есть и логика и теория познания и онтология.

Своим учением о категориях Аристотель преодолел в основном метафизический разрыв между человеческим сознанием и бытием. Он вскрыл их диалектику как отношение общего и единичного. Следует отметить, что аристотелевские категории являются основанием логических форм и законов мышления.

Отличительной чертой учения Аристотеля о категориях является понимание их связи с закономерностями

бытия; В. И. Ленин, по поводу попытки Аристотеля вывести формы и законы мышления из бытия и понять их в их взаимной связи, подчеркивал, что Аристотель «*всюду*, на каждом шагу ставит вопрос *именно о диалектике*»[14].

Учение Аристотеля о категориях весьма ясно сформулировано в кратком трактате «Категории». Этот трактат обычно занимает первое место среди книг «Органона». «Категории» постоянно привлекали внимание специалистов, но тем не менее происхождение и подлинное значение этой книги еще не выяснено. По всей вероятности, «Категории» — ранняя работа Аристотеля, в которой содержится как бы предварительный и далеко не совершенный набросок учения о категориях, позднее разработанного в «Метафизике» и в других его сочинениях». В «Категориях» Аристотель перечисляет 10 категорий: сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, состояние, действие, страдание. Этому перечислению Аристотель предпосылает грамматическо-логические соображения по поводу омонимов, синонимов и элементов предложения, т. е. субъекта и предиката. Предкатегориальная часть этой книги, где говорится об омонимах, синонимах и паронимах, не совсем связана с последующими главами. Последние шесть категорий менее связаны друг с другом, чем первые четыре. Многие категории в своем значении порой перекрывают друг друга. Например, место и время характеризуются как подвиды положения. Такими же подвидами отношения являются последние шесть категорий. Послекатегориальная часть этой книги мало связана с предыдущим материалом. В целом же «Категории» носят ярко выраженный материалистический характер. Категории трактуются как отражение определенных сторон, свойств и отношений объективной действительности.

Следует отметить, что такие исследователи аристотелевской философии, как Тренделенбург, Прантль, Швеглер, Виндельбанд, Грот, Росс, и другие оспаривали принадлежность «Категорий» Аристотелю. Например, Прантль говорил, что книга слишком плоха, чтобы принадлежать Аристотелю. Но с этим мнением нельзя со-

---

[14] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 326.

гласиться, ибо книга, имея в основном материалистическую тенденцию, написана на достаточно высоком уровне. Что касается недостатков ее построения, то их, по всей вероятности, следует отнести на счет неудовлетворительной работы тех, кто приводил в порядок наследие философа. Аристотель в «Категориях», как можно полагать, не ставил перед собой цель представить все философские категории и дать их критический разбор. Однако он попытался соединить все рассматриваемые им категории во всеобщую систему, отражающую действительность. Значение аристотелевских категорий никогда не будет надлежащим образом раскрыто, если исходить лишь из положений, изложенных в «Категориях», которые несомненно носят характер предварительных наблюдений. Для правильного понимания этого вопроса мы должны обратиться к «Метафизике», где учение Аристотеля о категориях нашло свое поистине великолепное развитие.

Учение Аристотеля о категориях служит как бы скелетом его философской системы. Если не по времени, то логически это учение Аристотеля предшествует остальным частям его философии; оно является первой попыткой научной онтологии, воспроизводящей действительность в форме высших логических понятий. Вся система его категорий призвана с различных сторон определить бытие, пока не выяснится его сущность, а сущность как единство внутренних и внешних определений является совокупностью исследуемых категориями разных сторон бытия. В таком понимании категории раскрывают внутреннее разнообразие действительности. Аристотель впервые поставил проблему познавательной ценности категорий, указав, что порядок и соотношение между идеями те же самые, что и порядок и соотношение между вещами. «Самостоятельное существование в себе приписывается всему тому, что обозначается через различные формы ‹категориального› высказывания: ибо на сколько ладов эти различные высказывания производятся, столькими путями они (здесь) указывают на бытие. А так как одни из высказываний обозначают суть вещи, другие — качество, некоторые — количество, иные — отношение, иные — действие или страдание, иные отвечают на вопрос — «где?», иные — на вопрос «когда?», то в соответствии с каждым из этих ‹родов› вы-

сказываний те же самые значения имеет и бытие»[15].

Диалектические идеи вечного движения, изменения и становления пронизывают учение Аристотеля о категориях. Однако хотя философ и устанавливал связь между категориями, это еще не была диалектическая субординация категорий, так как часто они рассматривались Аристотелем как вполне самостоятельные. Гегель хорошо видел диалектический характер логических категорий Аристотеля и говорил, что логика Аристотеля как выдающееся явление в истории философии делает «величайшую честь как глубокомыслию ее изобретателя, так и силе ее абстракции»[16]. Если, по словам Гегеля, цитируемым В. И. Лениным, «элеатская школа применяла свою диалектику преимущественно против движения, Платон же часто против представлений и понятий своего времени, особенно против софистов, но также против чистых категорий и определений рефлексии»[17], то Аристотель попытался применить и действительно впервые применил диалектику к учению о категориях, а следовательно, ко всем областям знания.

Учение Аристотеля о категориях сложно и противоречиво. Аристотель старался преодолеть имевшийся в философии Платона отрыв общих понятий, или идей, от явлений. Благодаря созданию онтологической гносеологии Аристотель в основном справился с этой задачей. Выступив с резкой критикой платоновского дуализма идей и вещей, Аристотель выдвинул задачу создания монистической материалистической философии. Однако, несмотря на все свои старания, платоновский дуализм двух миров он заменил дуализмом двух начал: материального (материя, субстрат) и идеального (форма).

Колебания Аристотеля между идеализмом и материализмом сказались и на его учении о категориях. Он не смог раскрыть диалектику образования понятий, перехода от знания единичного к знанию общего, хотя и в этом отношении дал много свежего и ценного. Например, Аристотель считал, что общее, которое фиксируется в

---

[15] *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого. М.— Л., 1934, стр. 87, лев. кол.

[16] *Гегель.* Сочинения, т. X. М., 1932, стр. 306.

[17] См. *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 205.

категориях, не существует отдельно, помимо единичных вещей. Вместе с тем он метафизически противопоставлял категорию общего категории единичного. Поэтому В. И. Ленин указывал: «Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc., сущности и явления etc.» [18].

Заслуга Аристотеля заключается в том, что он выявил ряд важных для теории познания противоречий в учении о категориях. Впоследствии вся средневековая философия, а затем и новая сосредоточили свое внимание вокруг вопросов, поставленных Аристотелем в учении о категориях.

В учении о философских категориях со времени Аристотеля до Канта не было сколько-нибудь существенных, заслуживающих внимания, изменений. Тем не менее о двух системах классификации категорий следует все же упомянуть: это классификации, предложенные стоиками, Плотином и Проклом. Стоики вместо десяти аристотелевских категорий приняли, согласно четырехчленному разграничению наивысших классов, следующие категории: субстанция, качество, модальность и отношение. Эти категории так соотнесены друг с другом, что каждая включает в себя предыдущую. Например, категории качества, модальности и отношения предполагают категорию субстанции.

Плотин после «уничтожающей» критики аристотелевских категорий предлагает двойной список категорий, где единое, движение, покой, тождество, различие являются простыми, а сущность, отношение, качество, количество являются сложными категориями. Однако плотиновская таблица категорий, разработанная на основе субъективной и спекулятивно-мистической диалектики, в истории философии не играет существенной роли.

Прокл свою философию посвятил систематизации философии Плотина вообще и его учения о категориях в частности. В результате Прокл на основе триадического деления мысли представил, правда, диалектическую, но весьма сложную идеалистически спекулятивную систему философских категорий, которая, кстати, ждет своего исследования.

---

[18] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 327.

Средневековая схоластика и поповщина «взяли мертвое у Аристотеля, а не *живое...*» [19]. Использование схоластами понятий классической философии не дало ничего прогрессивного. Когда достигнут новый рубеж развития в философии, то сохранение пройденной фазы может принять консервативный, а при определенных условиях даже реакционный характер. Этот момент важно учитывать, чтобы понять историю восприятия и усвоения идей Аристотеля средневековыми философами. Именно в произведениях Аристотеля ученые находили значительную часть классического (доаристотелевского) наследия. И этим же путем средневековые схоласты воспринимали традиционную (опять-таки доаристотелевскую) философскую терминологию, в соответствии с которой они исказили самоё философию Аристотеля. Теоретическим итогом средневековой философии считают систему Фомы Аквинского. Его учение современная католическая церковь положила в основу своей идеологии. Ядром томистской философии является метафизика, рассматривающая в качестве своего объекта бытие как таковое. Наиболее важной для томистской философии доктриной является доктрина действия и потенции, определяющая всю остальную проблематику томизма и нашедшую свое применение в соответствующей теории категорий.

Сравнительно важным моментом в истории средневековой философии является борьба «номинализма» с «реализмом», разгоревшаяся вокруг вопроса о природе общих понятий. «Реалисты» доказывали реальное существование универсалий как неких духовных сущностей, или прообразов, предшествующих единичным вещам. Они утверждали, что сперва существуют универсалии (общие понятия), а затем, как их порождение, единичные материальные вещи. Источником излагаемого взгляда на понятия является философия Платона. «Номиналисты» утверждали реальность единичных материальных вещей, считая универсалии простыми названиями, или именами, отдельных явлений. Эти взаимоисключающие друг друга положения о природе общих понятий имели в своей основе очень серьезную проблему, а именно: что чему предшествует — объективно существующие,

---

[19] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 326.

чувственно воспринимаемые вещи общим понятиям или, наоборот, понятия — вещам. В «Святом семействе» К. Маркс называет номинализм *«первым выражением* материализма»[20]. Однако номиналисты, в основном следовавшие за Аристотелем, не видели единства общего и единичного, проявляющегося в связях явлений и закономерном развитии. Средневековая схоластика пыталась использовать учение Аристотеля, предварительно извратив его в своих богословских целях. В. И. Ленин по этому поводу писал: «Поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое»[21].

Новая философия отвергла схоластическую трактовку аристотелевского учения, данную средневековыми философами, и дала новое, более широкое и более глубокое определение категорий. Изучение философских категорий мыслителями Нового времени в основном начинается со времени Канта, который, можно сказать, снова ввел термин «категории» в философию. Некоторые высказывания по этому вопросу мы находим также и у более ранних мыслителей. Можно отметить, например, учение о субстанции и атрибуте в картезианской философии. Нельзя не упомянуть учения Спинозы о субстанции, атрибутах и модусах. Заслуживает упоминания также мысль Лейбница относительно пятичленного разграничения основных понятий на субстанцию, количество, качество, актив и пассив и отношение. У Локка тоже есть разделение категорий на субстанцию, модус и отношение, но при этом он совершенно явно не проявляет намерения составить таблицу категорий; отсюда легко было перейти к важной классификации категорий отношения Юма: сходство, тождество, время и место, причина и действие.

Представители идеалистической философии в разных формах, но по сути одинаково пытаются доказать, что категории Аристотеля не имеют никакой связи с материальной действительностью. Родоначальник классического немецкого идеализма И. Кант попытался дать учению о категориях более глубокое обоснование, думая, что категории соответствуют логическим функциям мышления в суждении. Утверждая, что категорий должно

---

[20] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 2, стр. 142.
[21] *В. И. Ленин*. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 325.

быть столько же, сколько существует форм суждений, Кант делил их на четыре класса: количества, качества, отношения и модальности. К каждому классу немецкий философ относил по три категории; таким образом, Кант получил всего 12 категорий: всеобщность, множество, единство; положение, отрицание, ограничение; принадлежность, причинность, взаимоотношение; действительность, возможность, необходимость. Кант обратил внимание на философские категории Аристотеля. Но, по словам Канта, Аристотель в своем учении не был прав, ибо он не владел принципом отбора категорий. Кант упрекал Аристотеля в неполноте его таблицы философских категорий, а также в том, что Аристотель не дал стройной дедукции категорий из единого принципа. Кант считал, что учение Аристотеля о категориях не было научно обоснованным, что классификация категорий основывалась у него на случайных определениях вещей. Кант объясняет ограниченность аристотелевских категорий тем, что они выводятся не из чисто логического принципа, а из природы вещей.

На самом деле в этом состояла сила Аристотеля. Кант же подходил к категориям под углом зрения своей идеалистической философии. В отличие от Аристотеля, у которого категории являются отражением определенных сторон материальной действительности, у Канта категории,— как писал Гегель и как его сочувственно цитирует В. И. Ленин,— «суть *только* определения, проистекающие из самосознания» [22]. Главная задача Канта при исследовании вопроса о категориях, в противоположность Аристотелю, состояла в том, чтобы доказать априорность философских категорий, независимость их содержания от внешнего мира. Категории у Канта не только не происходят из опыта, а, наоборот, являются необходимыми условиями всякого опыта. Система категорий у Канта есть нечто законченное, так как они являются, с его точки зрения, вечными и абсолютными свойствами «чистого рассудка».

Таким образом, в лице Аристотеля и Канта мы имеем два совершенно противоположных учения о категориях. Древний мыслитель выводит свои категории из материального бытия, а Кант — из чистого рассудка.

---

[22] См. *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 153.

Поэтому и категории у Аристотеля имеют объективное значение. Аристотель был совершенно чужд агностицизму. Неудивительно, что он не пришелся по вкусу Канту.

Случайный характер категорий и недостаток их выведения — вот упреки, которые делает Канту Фихте. Фихте выводит категории из «высшего их основания», из сознания. У Гегеля способом выведения категорий служит диалектический метод. Началом процесса образования категорий является самое отвлеченное, бедное по своему содержанию понятие *бытия*, из которого выводятся все остальные категории. Большинство буржуазных философов считает, что категории Аристотеля имеют только грамматическое содержание и что они суть результат наблюдения над языком, т. е. что источником логической системы Аристотеля при создании и классификации философских категорий служил язык, грамматика. Это в принципе неверное положение своей основой имеет то, что число категорий, данное Аристотелем в «Категориях», соответствует числу частей речи.

Когда отмечают сходство между категориями Аристотеля и грамматикой, то надо иметь в виду, что категории являются мыслями, отражающими действительность. Однако никто не станет отрицать, что содержание категорий существует не иначе, как в человеческой речи на базе языкового материала, на базе языковых терминов, ведь язык — это непосредственная действительность мысли (*Маркс*).

Правда, у Аристотеля, в особенности в его логических сочинениях, есть намек на приравнивание мышления к языку, понятия — к слову, суждения — к предложению. Полагая, что в языке можно следить за ходом мышления и в грамматике — находить логику, Аристотель действительно дал повод к заключению, будто можно исследовать мышление независимо от того, что́ мыслится, иными словами, независимо от его содержания. В самом деле, с точки зрения формальной логики, языковые отношения и элементы можно рассматривать независимо от того, что́ высказывается в словах и предложениях. Такого рода параллелизм между логикой и грамматикой впоследствии послужил поводом к тому, что философы-идеалисты стали производить логические исследования подобно грамматическим, и в результате проблема познания вообще была изгнана ими из логики.

Наоборот, когда мы говорим о категориях, то имеем в виду не их грамматическую сторону, а их познавательное значение и объективное содержание. Следовательно, совершенно очевидно, что аристотелевские категории не могут быть сведены к грамматике, как к своему непосредственному источнику. Что же касается точек соприкосновения между логическими категориями и грамматикой, то надо заметить, что мышление человека, в том числе и категориальное мышление, всегда протекает на базе языкового материала, однако это не означает, что учение Аристотеля о категориях своей основой имеет грамматику и что категории несут в себе только грамматическое содержание.

В истории философии мы встречаемся с различными воззрениями на категории: одни понимали категории как выражение конкретного материального бытия, другие — как высшие метафизические понятия, третьи — лишь в качестве форм мышления или бытия, а некоторые — одновременно как формы бытия и мысли. Иногда категории понимались как прирожденные основные понятия и т. д. Вся эта пестрота в трактовке категорий сводится к двум основным направлениям — материалистическому и идеалистическому. Идеализм за исходную точку при выработке категорий берет субъект, а материализм — объект.

Категории логики Аристотеля на протяжении истории философии постепенно разрабатывались и дополнялись (особенно Кантом и Гегелем), но несмотря на это, до появления марксистско-ленинской философии не было подлинного научного учения о категориях. Философия марксизма-ленинизма — диалектический и исторический материализм — рассматривает категории не как раз и навсегда данные. Марксизм-ленинизм считает, что число и содержание категорий, являясь «текучими» и «подвижными», ограничены в отдельно взятый исторический определенный момент, но что, по мере продвижения человеческого мышления вперед, число категорий увеличивается, а их содержание обогащается, и философское мышление становится более точным.

Учение Аристотеля о категориях является достоянием истории философии. Главная задача исследователя философских категорий Аристотеля состоит в раскрытии их истинного смысла, их материалистического и диалек-

тического в основном характера. Аристотелевское учение о категориях, взятое в целом, представляет собой одно из значительнейших достижений истории человеческой мысли, истории диалектики. В. И. Ленин замечает о философии Аристотеля: «Масса архиинтересного, живого, *наивного* (свежего), вводящего в философию и в изложениях заменяемого схоластикой, итогом без движения etc.» [23]. «Прехарактерно вообще везде... живые зачатки *и запросы* диалектики...» [24]

Однако Аристотель не пошел дальше догадок о действительном характере категорий и их диалектической взаимосвязи. Эту логическую и диалектическую незавершенность учения Аристотеля В. И. Ленин считал характерной для мышления древних греков, для их наивной диалектики. «...Именно приемы постановки вопросов, как бы *пробные* системы были у греков, наивная разноголосица, отражаемая превосходно у Аристотеля» [25]. При всех своих частных неудачах, учение Аристотеля о категориях, взятое как целое, представляет одно из величайших достижений человеческой мысли.

Сущность (οὐσία) как категория бытия и познания была впервые разработана в философии Аристотеля. По сравнению с другими категориями бытия Аристотель исследует категорию сущности наиболее тщательно. Рассмотрение проблемы сущности в философии Аристотеля является ключом к пониманию всех остальных категорий.

Множественность явлений материального мира Аристотель объединил понятием материальной субстанции — первичная сущность (πρῶται οὐσίαι), множественность же духовных явлений — понятием духовной субстанции — вторичная сущность (δευτεραι οὐσίαι). Как ни «мучился» и ни старался преодолеть этот дуализм Аристотель, он не смог последовательно решить вопрос о диалектической связи между двумя этими рядами явлений, хотя и обнаружил гениальные догадки в этом направлении.

Отмечая важность проблемы сущности, Аристотель утверждает: «... И то, что издревле, и ныне, и всегда составляло предмет исканий и всегда рождало затруд-

---

[23] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 325.
[24] Там же, стр. 326.
[25] Там же.

нения,— вопрос о том, что такое сущее,— этот вопрос сводится к вопросу — что представляет собою сущность?» [26]

Категория сущности, по мысли Аристотеля, вырабатывается на основе непосредственного познания бытия. Сущность находится во всех своих частях как целое. В категории сущности Аристотель зафиксировал единство и многообразие бытия, т. е. сущность представляет единство в многообразии материального мира. В седьмой книге «Метафизики» Аристотель утверждает, что из всех категорий сущность есть первое и простое сущее (πρώτος καί απλῶς ὄν). Из других же категорий ни одна не самостоятельна, а все они относятся к сущности. Следовательно, есть лишь одна категория — категория сущности. Определение любой вещи, согласно Аристотелю, лишь в том случае достигает цели, когда в нем содержится указание на ее сущность.

В философии Аристотеля система категорий, как мы уже сказали раньше, основывается на его учении о сущности. От понимания категории сущности зависит, по мысли Аристотеля, и понимание всех остальных категорий и связанных с ними философских проблем. Все категории призваны раскрыть содержание этой главной категории — сущность. Аристотель впервые выдвинул положение о том, что сущность есть реальная основа всех остальных категорий: «...Все остальное или сказывается о первичных сущностях как о подлежащих, или же находится в них как в подлежащих» [27].

Сущность, по мнению Аристотеля, объединяет в себе все способы бытия, обозначаемые категориями. О сущем говорится в разных аспектах: в одном аспекте оно означает суть вещи, в другом — качество, количество и т. д. Считая, что о сущем допустимы различные категориальные высказывания, Аристотель определенно говорит, что среди них на первом месте стоит *суть* вещи, которая указывает на сущность. Все остальные категориальные определения неотделимы от сущности и сами по себе лишены смысла. Эти категориальные определения, по мысли Аристотеля, вскрывают или «состояния

---

[26] *Аристотель.* Метафизика, стр. 113—114.

[27] *Аристотель.* Категории. Перевод А. В. Кубицкого. М., 1939, стр. 7—8.

сущности», или «промежуточные ступени» к ней, или «порождение сущности», или «уничтожение и отсутствие ее», или то, что «производит или порождает ее», или «отрицание каких-либо подобных свойств сущности или ее самой»[28]. Догадка Аристотеля, что сущность раскрывается через другие категории, которые выражают отдельные ее стороны, является примером диалектического понимания связи между категориями.

Аристотель, отмечая главные свойства сущности, говорит, что таковыми являются способность к отдельному существованию и данность в качестве «вот этого» определенного предмета. Сущность, у Аристотеля, есть то, что существует в первую очередь и дано не как специальное бытие, т. е. специальный предикат другого бытия, существовавшего ранее, но как бытие в своей непосредственности. Категория сущности, по Аристотелю, есть первая категория и противополагается им другим категориям, обозначающим все то, что составляет принадлежащее сущности. Все категории Аристотеля — это результат познания сущности действительного мира. Свое выражение познание сущности находит в категориях. Философия, писал Аристотель, своим основным предметом имеет сущность, а к ней прилагаются все остальные категории. Сущность определяется как объективное, индивидуальное бытие. Сущность — основа, о которой высказываются все остальные категории и дополняют ее.

Таким образом, категория сущности является исходной в аристотелевском учении о категориях. Она выступает как общее и основное определение отдельных материальных предметов. Категория сущности у Аристотеля не есть категория «чистого бытия». Наоборот, она сформулирована философом на основе опыта и практической деятельности человека. Все же остальные категории являются ступенями логического выведения, отражающими определенные стороны сущности. Категория сущности формируется Аристотелем на основе представления о предметном единстве познания и бытия.

У Аристотеля тщательный анализ сущности дает возможность вывести из нее все другие категории. Сущность оказывается лежащей в основе всего: ее ни к чему

---

[28] *Аристотель.* Метафизика, стр. 59, лев. кол.

нельзя присоединить в качестве предиката. Все остальные категории существуют лишь постольку, поскольку могут выразить сущность. Сущность — носительница всех остальных категорий. Последние — «удостоверение» сущности. Они лишь различным образом и с разных сторон характеризуют сущность. Они зависят от нее, поскольку сущность является носителем всех свойств: качественная сторона сущности характеризуется категорией качества, количественная сторона — категорией количества и т. д.

В свое учение о сущности Аристотель включает все основные категории своей философии. Хотя еще задолго до Аристотеля, а именно первые философы, а потом Демокрит и Платон писали о сущности вещей, однако они не изучали сущность как категорию познания. Аристотель впервые в истории философии стал рассматривать сущность как категорию познания и положил ее в основу всей своей философии. Он рассматривал сущность как объективную, реальную основу всей системы категорий. Сущность — это отражение внутренних связей материального мира. Она у Аристотеля означает общее, принадлежащее отдельным вещам. Категория сущности является отражением реальных свойств окружающих предметов. По Аристотелю сущность существует не «помимо многого», т. е. отдельных вещей, а вместе с вещами. Эта мысль в «Категориях» была развита Аристотелем так, что единичные вещи им называются первичными сущностями, а родовые понятия являются вторичными сущностями, производными от первых. По мнению Аристотеля, «сущностью, о которой бывает (идет) речь главным образом, прежде всего и чаще всего является та, которая не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» [29]. Материализм Аристотеля в его учении о сущности заключается в том, что «первая сущность» в его представлении — это чувственно воспринимаемая материальная вещь, имеющая известное количество и качество, которая движется, развивается в пространстве и во времени и находится в определенных отношениях с другими вещами. «По-видимому, наиболее явственным образом

[29] *Аристотель.* Категории, стр. 7.

мы имеем сущность там, где ⟨нам⟩ даны тела...»[30]. Поэтому неудивительно, что Аристотель применяет название сущность к животным, растениям и т. д. Первичные сущности, являясь подлежащими для всего остального, называются сущностями в самом основном смысле, т. е. в сущности находят свое оправдание все остальные категории, и аристотелевское выражение «все имеет свое основание» следует рассматривать как онтологический принцип, через который раскрывается содержание сущности. Таким образом, в учении Аристотеля о сущности материализм берет верх, так как здесь мы имеем явное признание за «первую сущность» живой, объективной действительности материального мира. Признание конкретной действительности за «первую сущность» явилось блестящим выражением материализма философа и предопределило превалирование в аристотелевском учении о сущности материалистической тенденции. В 1-й главе седьмой книги «Метафизики» Аристотель говорит, что о первом можно говорить в различных смыслах, но между различными родами сущего первое место и по времени, и по понятию, и по познанию занимает «первая сущность», поэтому, говорит Аристотель, тому, кто хочет познать сущее, надо выяснить природу «первой сущности».

Аристотель ставит вопрос: могут ли существовать сущности отдельно от вещей. И, находясь на материалистических позициях, прямо говорит, что «сущности не могут быть даны вне единичных предметов»[31]. По глубокому убеждению Аристотеля, независимое от отдельных вещей существование может быть признано лишь за сущностью самой природы, которая образует единую истинную сущность всех решительно естественных вещей. «Одну только природу можно было бы признать за сущность, имеющуюся в преходящих вещах»[32],— утверждает Аристотель. Аристотель признает лишь чувственно воспринимаемые сущности, неразрывно связанные с самими вещами. Он выступает против Платона, признававшего столько же обособленно существующих вечных сущностей, сколько есть сущностей чувственных вещей. Допущение помимо отдельных вещей таких вечных сущ-

[30] *Аристотель.* Метафизика, стр. 114, лев. кол.
[31] Там же, стр. 144, лев. кол.
[32] Там же.

ностей Аристотель считает очень «сомнительным»: «...вообще нет вечной сущности, которая была бы отделима ‹от материи› и существовала бы сама по себе»[33]. С другой стороны, Аристотель делает явную уступку идеализму, говоря, что «существование какого-то начала и сущности такого рода представляется вполне правдоподобным», и поясняет: «В самом деле, как будет существовать порядок, если нет чего-нибудь вечного, отдельно существующего и пребывающего?»[34]

Таким образом, сущность, согласно Аристотелю, есть некоторая определенная вещь. Аристотель отрицательно относится к мнению протагоровцев, утверждавших, что никакая сущность в чувственных предметах прочно не пребывает. Если это было бы так, говорит Аристотель, тогда не было бы никакой сущности и, следовательно, никакой науки. Поэтому Аристотель выступает против выведения Протагором и Кратилом, учеником Гераклита, противоречивости бытия из отсутствия в нем устойчивости, из постоянного движения и количественного изменения. Аристотель принципу количественного изменения противопоставляет устойчивую, качественно определенную сущность.

Сущность (т. е. первичная сущность), воспринимаемая чувствами, подвержена изменению. В основе этого изменения, по Аристотелю, лежит субстрат (τὸ ὑποκείμενον) который переходит в противоположное состояние, сами же противоположности не подвергаются изменению. Субстрат — это то, что лежит в основе единичных вещей. В главе II четырнадцатой книги «Метафизики» философ пишет, что сущность есть субстрат, а количество находится в субстрате. Там же Аристотель утверждает, что материя существует и она не рождается. Если это так, по Аристотелю, то тогда тем более должна существовать сущность, «то, чем материя становится». Когда Аристотель говорит: «то, чем материя становится», здесь примат безусловно принадлежит материи, без которой по мнению Аристотеля «не было бы ничего вообще». С другой стороны, здесь же говорится, что сущность имеет *больше оснований* для бытия, чем материя — но это утверждение мотивировано более слабо по срав-

---

[33] *Аристотель.* Метафизика, стр. 183, прав. кол.
[34] Там же.

нению с уже высказанным материалистическим положением. По Аристотелю, «материя близка к сущности и в известном отношении есть сущность...»[35] Природа, по мнению Аристотеля, заключает в себе все предметы и все такие предметы являются сущностями.

Вся область принадлежащего сущности разделяется на существенное, имеющее необходимую связь с сущностью, и несущественное. Существенное, по Аристотелю, есть все то, что познается как всеобщее и необходимое. «Сущность,— объясняет Аристотель,— есть то, что существует в первую очередь и дано не как некоторое специальное бытие, но как бытие в непосредственности своей»[36]. Сущность, выступая в виде конкретной действительности, объективна и познаваема. В категории сущности у Аристотеля, как правило, отражаются основные моменты, характеризующие объективную действительность. Сущность — первая основа, которой принадлежат все остальные свойства бытия. Объективность бытия и его познаваемость, по мнению Аристотеля, даны в сущности.

Первичная сущность — это чувственно воспринимаемая материальная вещь, которая имеет известную величину. Существуя в пространстве и времени и находясь в каком-нибудь отношении к другим материальным предметам, сущность действует на другие материальные предметы и испытывает действия с их стороны. Аристотель старается подчеркнуть органическую связь сущности с материей, говоря, что, «если материя существует 〈именно〉 потому, что она не рождается, тогда еще гораздо более обоснованно, чтобы существовала сущность — то, чем материя становится: в самом деле, если не будет ни сущности, ни материи, тогда не будет ничего вообще»[37].

Таким образом, Аристотель при исследовании проблемы сущности в основном развивает материалистическую точку зрения. Но нельзя вместе с тем не подчеркнуть, что эта точка зрения страдает у него идеалистическими ограничениями. «О сущности,— пишет Аристо-

---

[35] *Аристотель.* Физика. Перевод В. П. Карпова. Изд. 2. М., 1937, стр. 26.
[36] *Аристотель.* Метафизика, стр. 113—114.
[37] Там же, стр. 51, лев. кол.

тель,— может идти речь в двух основных значениях: так называется последний субстрат, который уже не сказывается про что-нибудь другое, и ‹кроме того› то, что представляет собою данную определенную вещь и ‹в понятии› отделимо ‹от материи›; а таковым является у каждой вещи ее образ и форма»[38]. Аристотель, стало быть, отделяет вещи, подлежащие восприятию, от их сущности, познаваемой в понятиях, т. е. сущности, согласной с понятием вещи. Как видим, здесь уже имеется известный намек, при дальнейшем развитии которого у Аристотеля намечается определенный разрыв между объективностью первой сущности и ее материальностью. Однако эта наметившаяся тенденция в сторону идеализма отрицается у Аристотеля его же положением о том, что, во-первых, здесь говорится об отделимости сущности от материи *в понятии*: в реальности же он считает, что форма от материи неотделима; это ясно, когда он говорит, что «сущностью является... в другом (смысле.— *Д. Дж.*) понятие и форма,— то, что как отдельная вещь может обособляться ‹только› мысленно»[39], т. е. то, что может быть отделено *только* в понятии. Во-вторых: первейшим по природе и по сущности Аристотелем называется то, что может быть без другого; позднейшим то, что без другого быть не может. Для мыслящего существа может что-либо быть первейшим: по познанию, по времени и по понятию. Сущность же во всех этих трех отношениях есть первое. Почему? Потому, что, по Аристотелю, по времени из всех предметов только сущность может быть представлена относительно самостоятельной, безусловно существующей, по понятию, потому что понятие выражает реальность предмета.

Так сказывается непоследовательность Аристотеля в трактовке категории сущности, непоследовательность, которую с такой силой подчеркнул В. И. Ленин, который так же подчеркнул и старания Аристотеля, направленные на преодоление этой непоследовательности.

Однако почему по познанию сущность должна быть первой, тем более, что в главах 1 и 4-седьмой книги «Метафизики» Аристотель говорит, что первое по природе обычно для познающего субъекта есть позднейшее?

---

[38] *Аристотель.* Метафизика, стр. 88, прав. кол.
[39] Там же, стр. 140, прав. кол.

Исторически, а также логически, исследование Аристотелем категорий вообще и категории сущности в особенности ведется в онтологическом разрезе: под этой категорией все время фигурирует объективная реальность. Что же касается гносеологической стороны сущности, то она следует позже, причем в области гносеологии Аристотелем ведется исследование с таким увлечением, что порою он незаметно для себя переходит на идеалистические позиции. Однако следует отметить, что, несмотря на эту непоследовательность, материализм в его исследовании сущности берет верх.

Аристотель попытался преодолеть наметившийся идеалистический уклон созданием учения о вторичных сущностях. Что же собой представляют вторичные сущности? «Вторичными сущностями называются те, в которых, как видах, заключаются сущности, называемые ‹так› в первую очередь как эти виды, так и обнимающие их роды; так, например, определенный человек заключается, как в виде, в человеке, а родом для ‹этого› вида является живое существо. Поэтому здесь мы и говорим о вторичных сущностях, например, это — человек и живое существо»[40]. Вторичные сущности можно назвать сущностями в косвенном и производном смысле, но их нельзя считать чем-то существующим вне отдельных вещей, т. е. у Аристотеля вторичные сущности суть не «единое вне многого», а «единое во многом».

Первичные сущности, по Аристотелю, в большей мере являются сущностями, чем вторичные сущности, ибо они более совершенны по существованию и в своем существовании более независимы. Первичные сущности не нуждаются в своем существовании во вторичных сущностях, между тем как вторичные сущности нуждаются для своего существования в первичных сущностях, поскольку они сказываются о подлежащих, а их подлежащие суть первичные сущности. Если бы не было «первичных сущностей», говорит Аристотель, то не было бы ничего, в том числе и «вторичных сущностей».

Материалистическая тенденция теории познания Аристотеля состоит в том, что содержание «вторичных сущностей» он ищет в «первичных сущностях». Он счи-

---

[40] *Аристотель*. Категории, стр. 7.

тает, что они являются единственным источником «вторичных сущностей». Диалектический характер взаимосвязи между первичными и вторичными сущностями состоит в их взаимоопределяющем отношении: вторичные сущности существуют благодаря первичным сущностям, а первичные сущности, со своей стороны, умопостигаемы лишь с помощью вторичных сущностей.

Совершенно ясно, что Аристотель отличает чувственно воспринимаемую сущность от того, что в ней является абстрагированной от чувственности мысленной сущностью. Первую он называет существованием, или индивидуумом, и рассматривает как реальное (первичная сущность), вторую — видом и родом и рассматривает как логическое (вторичная сущность). Так Аристотель при рассмотрении вопроса о сущности впервые в истории философии поставил проблему единства реального и логического. Таким образом, после первичных сущностей из всех других атрибутов существующего только виды и роды называются вторичными сущностями, так как «только одни эти высказывания раскрывают первичную сущность»[41]. Вторичные сущности охватывают виды и роды реального бытия, из которых «вид является в большей степени сущностью, чем род»[42], так как вид ближе к первичной сущности. Если, по Аристотелю, мы хотим определить первичную сущность, то для точности следует сперва указать вид. Например, определяя отдельного человека, мы точнее охарактеризуем его, если укажем, что он — человек, чем то, что он — живое существо.

В «Категориях» Аристотель сам указывает на то, что вторичные сущности, так же, как и первичные, означают некоторую данную вещь, но в отличие от первичных сущностей вторичные сущности сказываются не об одном предмете, а о многих единичных предметах, которые характеризуют со стороны качества. Таким образом, вторичные сущности устанавливают качество в отношении первичной сущности, т. е. указывают на некоторую качественно определенную сущность.

Что служит признаками вторичных сущностей? Таковыми признаками являются отличительные черты не

---

[41] *Аристотель.* Категории, стр. 9.
[42] Там же, стр. 8.

каждой вещи в отдельности, а множества вещей, сходных между собой по этим признакам. Совокупность этих признаков составляет ту общую определенность, которая осуществляется в вещах. Эта определенность и есть сущность, содержащая в себе всеобщее и необходимо существующее.

При исследовании первичных и вторичных сущностей Аристотель приходит к выводу, согласно которому первичные сущности — отдельные материальные вещи — в известном смысле должны быть тождественны со вторичными сущностями как со своими логическими понятиями[43]. Вторичные сущности, по мнению Аристотеля, которые сказываются о подлежащих, т. е. о первичных сущностях, дают понятийное знание о сущности этих подлежащих. Следовательно, знание о первичных сущностях следует после познания вторичных сущностей; первичные сущности умопостигаемы на основе познания вторичных сущностей. Этим Аристотель, по всей вероятности, хочет сказать, что знание о первой сущности имеется тогда, когда познано ее понятие, т. е. вторичная сущность.

В философии Аристотеля проблема первичных и вторичных сущностей — это, в известном смысле, проблема *общего* и *единичного*, которая будет рассмотрена подробнее при разборе соответствующих категорий.

Аристотель указывает, что рассмотрение материальных сущностей, т. е. первичных сущностей, есть дело второй философии — физики, а рассмотрение нематериальных, т. е. вторичных сущностей,— дело первой философии. Равным образом в «Метафизике» сущность исследуется Аристотелем с точки зрения логики и теории познания, а в «физике» та же самая проблема разбирается на уровне онтологии. Теперь становится ясным, почему в «Метафизике» Аристотель часто отступает от понимания сущности, данной в «Категориях». В «Метафизике» сущность, в общем совпадая с сущим, интерпретируется как некоторое обобщение единичных материальных предметов; таким образом понимаемой сущности в «Метафизике» соответствует подлинное бытие. В гносеологическом аспекте Аристотель при определении вторичной сущности исходит из наличия первичной

---

[43] См. *Аристотель.* Метафизика, кн. II, гл. 6.

сущности, из реальности внешнего мира, следовательно, вторичные сущности являются, с его точки зрения, отражением существенных свойств объективно существующих предметов. Для большей убедительности можно сослаться на главу 10 седьмой книги «Метафизики», где Аристотель говорит, что человек перестает быть человеком, если его разлагать на кости, мускулы и мясо. Однако о человеке нельзя сказать, что он состоит из названных элементов так, чтобы они были частями сущности. Поэтому эти части не входят в состав логических понятий. Следовательно, материальные вещи состоят из указанных частей, на которые они распадаются, а логические понятия нет. Иными словами, по отношению к вещам эти элементы составляют начала как части, а по отношению к понятиям это не части и не начала. Из всего сказанного вытекает, что сущность, согласно Аристотелю, состоит из материи и логического понятия, т. е. формы.

От «сущности» Аристотель отличает «суть бытия». «Суть бытия» не совпадает с сущностью. «Суть бытия,— по Аристотелю,— для каждой вещи есть то, в качестве чего эта вещь обозначается сама по себе»[44]. Получается, что «суть бытия» у Аристотеля имеет значение логического определения, которое мыслится только при наличии первичной сущности. «Ведь суть бытия есть основным образом эта вот отдельная вещь»[45]. Значит, «суть бытия» указывает на сущность, но не совпадает с ней. Все находится, по Аристотелю, в становлении, поэтому то, чем вещь становится, он и признает за сущность. С другой стороны, Аристотель часто не выдерживает материалистическую точку зрения и называет суть бытия каждой создаваемой вещи формою, т. е. сущностью, не имеющей материи и призванной «руководить «творчеством» вещи».

Как уже говорилось, Аристотель сущностью естественных вещей считает, с одной стороны, материю, а с другой — форму. Это положение о формальных — вторичных и о материальных — первичных сущностях Аристотель, по всей вероятности, основывает на двояком понимании предметов действительности — посредст-

[44] *Аристотель.* Метафизика, стр. 116, лев. кол.
[45] Там же, стр. 117, лев. кол.

вом чувств и посредством мышления, где мышление является отражением действительности. Отсюда и происходит зависимость вторичных сущностей от первичных. Основа аристотелевского учения о вторичных сущностях несомненно материалистична. Но она терпит у него серьезные ограничения вследствие непоследовательности Аристотеля и его уступок идеализму.

При исследовании первичных сущностей Аристотель пребывает в области онтологии, усматривая в первичных сущностях материальную основу бытия. При исследовании же вторичных сущностей он ищет не основание бытия, как это представляется идеалистическим его интерпретаторам, а гносеологическую определенность первичных сущностей и, следовательно, гносеологическую трактовку бытия. Аристотель знает, что мышление схватывает в вещах всеобщие и необходимые их свойства и вносит эти свойства в понятия о них. Вторичные сущности и являются, с его точки зрения, гносеологическими определениями первичных сущностей. Сущность вещей, согласно Аристотелю, постоянно пребывает в них при всех изменениях их случайных качеств. Отсюда вытекает, что материальный предмет, заключая в себе свое всеобщее (т. е. сущность), есть первичная сущность, а видовые и родовые понятия — сущность многих предметов — есть вторичная сущность.

Здесь, как и во многих других местах своих сочинений, Аристотель строит классификацию сущностей по принципу их близости и причастности к материальным предметам.

Виды и роды, т. е. вторичные сущности, и все высшие понятия приписываются Аристотелем первым сущностям, как субстратам, т. е. все, по его мысли, содержится в этих последних как в субстратах, например, жизнь принадлежит определенному человеку: если жизнь не будет принадлежать определенным людям, то не будет принадлежать и человеку вообще. Следовательно, содержание вторичных сущностей вполне зависит от содержания первичных сущностей. Ясно, что вторичные сущности не могут возникнуть без первичных сущностей, т. е. без первого реального бытия. Первичные сущности являются единственным источником вторичных сущностей. Аристотель знал, что вторичные сущности есть некоторый отход от первичных сущностей,

что вторичные сущности, т. е. видовые и родовые понятия, имеют меньше права называться сущностями, чем сущности первого порядка, т. е. чувственные предметы. Однако нельзя на этом основании, излагая аристотелевское учение о сущности, отрывать друг от друга и абсолютно противопоставлять одну другой первичную и вторичную сущности — ведь не случайно они одноименны, одинаково называются сущностями, чем лишний раз подчеркивается, что Аристотель отнюдь не полагал между ними пропасти. Не менее ошибочно, как это само собою ясно, и их абсолютное отождествление, ибо первичные сущности имеют своим предметом бытие с онтологической точки зрения, а вторичные с логической (гносеологической) точки зрения. Значит, первичные и вторичные сущности являются для Аристотеля условными обозначениями одного и того же материального бытия, но рассматриваемого под различными углами зрения.

Хотя вторичные сущности не существуют без первичных, знание об этих последних невозможно без первых. Этим и определяется роль вторичных сущностей в учении Аристотеля. Только в своем единстве первичные и вторичные сущности вещей выявляют нашему познающему уму свою действительную природу. Следовательно, категория сущности, по логике Аристотеля, выступает как единство онтологических и гносеологических характеристик бытия. В этом единстве дается логически обработанное и определенное материальное бытие. Вторичная сущность является, как уже говорилось, логическим определением, или понятием, первичной сущности. Таким сущностям, по Аристотелю, чуждо содержание, связанное с процессом возникновения и уничтожения, чего не бывает у чувственно воспринимаемых сущностей, которые наделены материей, природа которой такова, что она может быть и не быть. Можно ли видеть в этом идеализм, как это представляется большинству историков философии? Нет, поскольку под вторичными сущностями понимаются логические понятия, которые по самой природе отражают общее, пребывающее в вещах и к которым немыслимо применение процесса возникновения и уничтожения — в том смысле, в каком говорится об отдельных материальных вещах. Возникают и уничтожаются не материя вообще и не

человек или животное как понятие, а отдельные вещи, которые имеют материю в качестве субстрата.

Аристотель определяет существо первичных сущностей при помощи вторичных сущностей, т. е. вида и рода. Первичные сущности являются основанием для всего остального. Они принимают определения посредством видов и родов — вторичных сущностей. Последние, подобно первым, не служат принадлежностью ни для чего другого; например, человек как вид не рассматривается как принадлежность отдельно взятого человека. Отсюда легко заключить, что, по Аристотелю, свойство сущности полностью принадлежит только первичной сущности, т. е. индивидуальным предметам. Первичная сущность у Аристотеля является первоначальной основой (первоосновой) бытия и мысли.

Таким образом, мы видим, что материалистическая тенденция философии Аристотеля явно проявляется в его учении о сущности, несмотря на все его колебания в сторону идеализма. В философии Аристотеля учение о сущности является отрицательной в основе своей реакцией на объективный идеализм Платона. Аристотель в вопросе о сущности, как и в других, занимает диаметрально противоположную Платону позицию. В своем учении о сущности Аристотель проводит глубокую критику объективного идеализма Платона и отвергает платоновское понимание сущности как идеи, противопоставленной чувственной вещи. Платон абсолютизировал логические понятия вещей. Аристотель был прав, когда упрекал Платона в подобном разъединении единичного и общего, реального и логического. Аристотель отвергает идею как независимую субстанцию; идея — общий предикат, она, по мнению Аристотеля, всегда приписывается субъекту и всегда зависит от него.

Возьмем, например, самое простое суждение: «Сократ — человек». «Человечность» всегда приписывается какому-нибудь субъекту как предикат и, конечно, в этом смысле «зависит» от него. Значит идея — предикат, и то, что говорится о субъекте, не всегда и вовсе не обязательно является общим, так как в некоторых случаях предикат, приписываемый одному субъекту, не может быть приписан другому (например, «Гиппократ — врач»). Общее же не составляет здесь исключения. Аристотель говорит, что не предикат является независимо сущест-

вующим, а субъект. Ввиду того, что Платон независимо существующим признавал то, что не было таковым, он не смог определить, идея какой вещи возможна и какой нет. У Платона все предикаты оказались «идеями», или субстанциями.

Платон признавал зависимое независимым. Поэтому у него идея осталась без предиката, а предмет оказался вне существования. То, чему Платон приписал субстанциальное существование, оказалось непригодным как субстанция. Согласно теории идей Платона, говорит Аристотель, идея — сущность вещей. Если идея — сущность вещей, то эта сущность должна быть в самой вещи, а не отдельно от нее. Как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно от них? Аристотель отмечает, что невозможно оторвать вещь и ее идею друг от друга. Сущность должна быть в самом предмете. У Платона же сущность идеи находится вне вещи и, значит, непригодна как сущность вещи. В действительности, говорит Аристотель, не вещи зависят от идей, а идеи от вещей.

Аристотеля не удовлетворяет ответ Платона на вопрос — в каком отношении находятся отдельные предметы и идеи между собою? Назвать идеи образцами и говорить, что вещи участвуют в них, это значит, говорит Аристотель, пользоваться поэтическими метафорами для того, чтобы ничего не сказать. Идеи Платона, являющиеся сущностями видимых вещей, не упорядочены. На вершине идей Платон поместил идею добра, вследствие чего у него получились сущности различной ценности. Если сущности различаются между собой по своей ценности, тогда выходит, что они не являются полноценными, неполноценное же движется, а если оно движется, то нет нужды помещать его в потустороннем мире.

Следовательно, Аристотель расчистил путь для исследования основы всего существующего — субстанции. В. И. Ленин высоко оценил критику Аристотелем идей Платона: «Критика Аристотелем „идей" Платона есть критика *идеализма как идеализма вообще*...»[46] По теории идей Платона истинно существуют только идеи, а вещи являются их тенями. У Аристо-

[46] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 255.

теля же вещи являются первоисточниками сущности, без существования которых разговор о каких-либо сущностях был бы нелепым. По Аристотелю, «идеи» Платона, изображаемые им как сущности вещей, являются пустыми словами и, следовательно, они не могут быть основными определениями бытия. У Платона не хватает аргументов для доказательства существования идей как сущностей вещей, тогда как существование сущности, в истинном своем смысле доказывается на каждом шагу и оправдывается существованием единичных вещей. Только сущность является основой и тождественным определением бытия — изменчивого мира.

Идея как сущность у Платона является пустой абстракцией, не имеющей ничего общего с реальной действительностью. У Аристотеля же сущность — основное определение и бытия и мысли; следовательно, у Аристотеля, в отличие от Платона, сущность впервые стала содержательной, т. е. приобрела реальный онтологический характер. У Платона идея толкуется как первая причина сущности видимых вещей, у Аристотеля же сущность является сутью материальных вещей, т. е. универсально-логическим выражением бытия. Сущность в форме неподвижных идей совершенно независима от действительности, тогда как у Аристотеля сущность предполагает действительность. В отличие от Платона у Аристотеля, как мы уже частично отметили, сущность это конкретное «вот это», т. е. отдельный реальный предмет (первичная сущность), которому другое приписывается как предикат (вторичная сущность).

Аристотель считал, что чем больше мы будем отдаляться от чувственно воспринимаемых сущностей, тем беднее будет в понятиях содержание действительности. В «Аналитиках» Аристотель указывал на то, что чем больше число субъектов, о которых может быть высказано данное понятие как предикат, тем меньше предикатов может быть приложено к нему самому, следовательно, тем меньше в нем содержание действительности. Поэтому первичные сущности и оказываются лежащими в основе всего. Роды сказываются о видах, а не наоборот, поэтому вид есть более сущность, чем род. Таким образом, Аристотель изучает сущность в том, сущностью чего она является. Идеи, говорит Аристотель, не могут существовать объективно, вне созна-

ния. На такое существование могут претендовать лишь конкретные вещи. То, что сущности у Аристотеля не обособлены и не имеют самостоятельного от единичных вещей существования, хорошо видно и из 5-й главы двенадцатой книги «Метафизики», где говорится, что «в известном смысле причины сущностей суть причины всего бытия, потому что оно упраздняется, если упраздняются они» [47].

В 1-й главе восьмой книги «Метафизики» Аристотель критикует Платона, с точки зрения которого род является сущностью в большей мере, чем виды, и всеобщее в большей мере, чем единичные вещи; надо признать, что ни всеобщее, ни род не есть сущность в большей мере, чем первичная сущность. Против точки зрения Платона приводится ряд оснований, веских возражений, а именно, почему всеобщее не может быть сущностью. Говоря о том, что под сущностью обычно признают субстрат, суть бытия и то, что из них состоит, а также всеобщее, Аристотель продолжает: «Некоторым (имеется в виду Платон.— *Д. Дж.*) ...всеобщее представляется причиною более, нежели все другое». Но Аристотель решительно высказывается против этого, говоря, что то, что высказывается всеобщим образом, не может быть сущностью: «Как кажется, нет возможности, чтобы что-либо, что высказывается всеобщим образом, было сущностью» [48]. Ведь всеобщим Аристотель называет то, что по своей природе присуще многому, а раз это так, то всеобщее не может быть сущностью. Можно ли считать, продолжает Аристотель развивать свою мысль, что если всеобщее не может быть сущностью, то оно не может входить в состав этой последней, наподобие тому, например, как живое существо находится в человеке? Такое допущение, по Аристотелю, уводило бы нас в бесконечность, ибо оно допускает возможность еще более общего, что, в свою очередь, тоже входило бы в сущность и так далее — до бесконечности. Если сущность есть одно, говорит Аристотель, и она не будет состоять из сущностей, находящихся в ней (как это говорит Демокрит,— в форме атомов как сущностей), тогда нечто существующее всеобщим образом не

---

[47] *Аристотель.* Метафизика, стр. 208, прав. кол.
[48] Там же, стр. 133, лев. кол.

будет сущностью. В противном случае, указывает Аристотель, получается «третий человек». Всеобщее обозначает качественную определенность. Частное и отдельное «... не может одновременно быть в нескольких местах, между тем общее бывает одновременно дано в нескольких местах: поэтому ясно, что ничто всеобщее не существует отдельно, помимо единичных вещей»[49]. Таким образом, реальностью обладают только отдельные сущности, единичные вещи, поэтому всеобщее не может существовать иначе, как в этих единичных вещах. «Ничто, высказываемое всеобщим образом, не есть сущность ... и ни одна сущность не состоит из сущностей,— это ясно»[50].

Большая заслуга Аристотеля в том, что в своем учении о сущности он идет всегда от бытия, давая этим онтологические предпосылки своей гносеологии. Таким образом, Аристотель в характеристике вторичной сущности стоит в основном на объективной почве, так как вторичная сущность является понятийным выражением первичной сущности.

Примером применения Аристотелем диалектики в разработке проблемы сущности может служить признание им противоположных определений сущности. В связи с этим Аристотель разъясняет, что «главной особенностью сущности является, по-видимому, то, что, будучи тожественной и единой по числу, она может получать противоположные определения»[51]. Однако, как мы увидим, эти противоположные определения возможны лишь во временной последовательности, так как «невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле»[52].

Сущность, согласно Аристотелю, может переходить в свою противоположность, но не в одно и то же время, так как ничто в одно и то же время не может быть носителем противоположных определений. «Есть, однако же (δέ), люди, которые... сами говорят, что одно и то же может существовать и не существовать вместе, и утверждают, что стоять на этой точке зрения возможно». Аристотель категорически выступает против

[49] *Аристотель.* Метафизика, стр. 137, прав. кол.
[50] Там же.
[51] *Аристотель.* Категории, стр. 11.
[52] *Аристотель.* Метафизика, стр. 63, лев. кол.

этого положения, говоря, что «мы со своей стороны приняли теперь, что вместе существовать и не существовать нельзя»[53]. Развивая мысль о том, что сущность не содержит в себе противоречия, Аристотель, однако, допускает возможность противоречия между различными состояниями бытия, взятыми в разное время. По Аристотелю невозможно ничего мыслить, если каждый раз не мыслишь что-нибудь одно. Содержание понятия человек — «двуногое политическое животное» каждый раз повторяется и является тождественным в каждом человеке. Сущность есть тождество в многообразии, следовательно, люди, признающие возможность противоречия в одно и то же время в одном и том же предмете и в одном и том же отношении, на деле, по глубокому убеждению Аристотеля, «уничтожают сущность и суть бытия», и им приходится утверждать, что все носит случайный характер и абсолютно преходяще.

Таким образом, здесь открывается новая сторона сущности: бытие и сознание не отделены друг от друга Китайской стеной, но и не тождественны. Точнее, будучи тождественны по сущности, они различны по существованию. Ибо сущность способна принимать противоположное только сообразно своему собственному изменению. Что же касается сущности, находящейся во временно́й и пространственной тождественности, то она не принимает противоположных определений. В связи с этим Аристотель критикует диалектику Гераклита, вернее — ее кратиловский вариант, означающий, как известно, абсолютный релятивизм.

Найдя материальную основу вечно движущегося объективного мира, Аристотель стал искать логическую основу, при помощи которой можно было в категориальных формах передать суть предметов реального мира. Такую логическую основу, как мы увидим ниже, Аристотель нашел в «форме». Сущность же как бытие познается в понятии тождества, т. е. в процессе выявления тождественных моментов в многообразии. Закон же противоречия является выражением закона тождества в негативной форме. Другими словами, у Аристотеля закон противоречия, будучи противопоставлен закону тождества, означает единство *материи* и *формы*,

---

[53] *Аристотель.* Метафизика, стр. 63, лев. кол.

Если, по Аристотелю, признать противоречия в бытии, то придется утверждать, что ни для одной вещи не существует понятия, которое обозначало бы ее как сущность, следовательно, пришлось бы признать, что все существует только случайным образом.

Из всего сказанного видно, что ограниченность аристотелевской диалектики состоит в том, что ею выдвигается на первое место лишь один из моментов диалектики, принцип тождества, который отражает момент качественной определенности и относительной устойчивости материальных предметов и явлений и который содержит в себе указание на их неизменную сущность — покуда они есть. Закон тождества и закон противоречия являются законами, которые отражают друг друга с противоположной стороны.

Следовательно, для категории сущности, по мысли Аристотеля, нет движения, так как ничто существующее ей не противоположно. Отсюда и принцип теории познания Аристотеля, согласно которому мы лишь постольку познаем все, поскольку есть нечто единое и тождественное. При толковании этих законов Аристотель в известном смысле противопоставлял логическое рассмотрение физическому, реальному, что и порождает известную кажимость антидиалектической направленности философии Аристотеля. В философии Аристотеля идеалистическое разграничение логического и реального снимается его материалистической в целом теорией познания. Однако он не только противопоставляет друг другу реальное и логическое, но и, как об этом писал В. И. Ленин, нередко путает их.

При всем том в учении о сущности в целом у Аристотеля очень заметны элементы диалектики. Начать с того, что категории возможности и действительности играют, с его точки зрения, важную роль в становлении сущности. Таким диалектическим моментом является также то, что, например, сущность, воспринимаемая чувствами, по Аристотелю, подвержена изменению. Аристотель различает четыре вида изменений: в отношении сущности, количества, качества и места. Изменением в отношении сущности является возникновение и уничтожение; в отношении количества — рост и убыль; в отношении качества — качественное превращение; в отношении места — пространственное движение. Диалектический

момент заключается здесь в том, что все эти виды изменения всюду переходят в соответственные противоположные состояния, что все изменяется из существующего в возможности в существующее в действительности. Сущность, по Аристотелю, внутренне присуща вещам, ее следует искать не в идее, а в материальном.

Как видим, Аристотель при разработке проблемы сущности в основном стоит на материалистической позиции. Однако в своих попытках найти «вечные сущности» он явным образом отходит от материализма. Аристотель попытался выступить против метафизического разрыва сущности и явления, но решить эту проблему до конца он так и не смог. Отдельные блестящие догадки относительно того, что сущность — это совокупность некоторых общих, существенных сторон, признаков индивидуальных предметов, в его философии не получили развития. Первичная сущность, по Аристотелю, поскольку она находится в единичных вещах, имеет свое основание в материи, но, следует отметить, там, где Аристотель отходит от материалистической точки зрения, у него получается, что к самой сущности вещей этот субстрат не прибавляет ничего. На протяжении всего его рассуждения о сущности, с одной стороны, проходит мысль о том, что субстанция может существовать сама по себе как неопределенная сущность, но, с другой стороны, все время фигурирует утверждение, что субстрат не существует без атрибутов.

Идеализм Аристотеля явственно выступает в его учении о «первом двигателе». Вечные движения планет, говорит он, вызываются некоторой неподвижной и вечной сущностью, которая *предшествует* тому, что ею приводится в движение (т. е. природе этих планет). Как видим, по Аристотелю, одна из сущностей занимает первое место (вечная сущность), а другая — второе место (природа). Это идеалистическое рассуждение заканчивается утверждением, что «суть бытия, которая занимает первое место, материи не имеет»[54]. Он также пишет: «Сущностью, не имеющей материи, я называю суть бытия ‹создаваемой вещи›»[55]. Та же самая мысль им

---

[54] *Аристотель.* Метафизика, стр. 214, лев. кол.
[55] **Там же, стр. 122, лев. кол.**

повторяется и в другом месте: «Если нам что-нибудь дается как материя или как вещь, связанная с материей, здесь тождества ‹между вещью и ее сутью бытия› нет...» [56]. Сущность в таком понимании совпадает с формой.

Явной уступкой идеализму является и то место в 7-й главе одиннадцатой книги «Метафизики», где говорится, что, если в области реального есть какая-нибудь сущность, существующая самостоятельно и неподвижная, «то здесь, пожалуй, находится и божественное бытие, и это будет первое и самое главное начало» [57]. Однако эта идеалистическая точка зрения явно не согласуется со следующим рассуждением самого же Аристотеля:

«Ведь всякая сущность появляется путем возникновения» [58]. И в самом деле, ведь к божественному бытию как сущности неприложимо понятие возникновения и уничтожения. Здесь явно налицо проявление колебаний Аристотеля между материализмом и идеализмом, отмеченных В. И. Лениным.

Колебания Аристотеля в сторону идеализма особенно сильно проявляются в «Метафизике», когда он говорит, что сущности бывают трех родов: две из них носят физический характер, а одна — «неподвижная», нечто вечное, являющее собою сущность и чистую активность (энергию).

Итак, в противоречии с материалистическим в основном изложением проблемы сущности Аристотель проявляет непоследовательность и делает уступку идеализму, когда говорит, что существует некая вечная сущность, неподвижная и отделенная от чувственных вещей. У этой сущности, по Аристотелю, не может быть никакой величины, она не имеет частей и неделима, она движет неограниченное время, между тем как ничто ограниченное не имеет безграничной способности, это бытие, не подверженное внешнему воздействию и изменению.

В результате в вопросе о сущности всего существующего Аристотель приходит к дуалистическому выводу, что сущность включает в себя два начала — мате-

---

[56] Там же, стр. 131, прав. кол.
[57] Там же, стр. 191, прав. кол.
[58] Там же, стр. 184, прав. кол.

риальное и формальное. О них мы будем говорить при разборе соответствующих категорий. Отрицание Аристотелем единства противоположностей влечет за собой отрицание внутреннего источника движения и развития. Но поскольку Аристотель не мог не признать наличия движения и изменения в мире, то ему пришлось признать и внешний источник такого движения. Аристотелевский первоисточник движения нашел свое выражение в идее неподвижного «первого двигателя», идеалистической в самом основании: таким «вечным двигателем» и является у него «верховная сущность», сообщающая всему — и реальному и логическому — «первый толчок».

Об уступках Аристотеля идеализму в вопросе о сущности мы еще будем говорить при рассмотрении других проблем, пока же мы должны отметить, что, вопреки мнению идеалистических историков философии, учение о неподвижной сущности не является определяющим для мировоззрения Аристотеля. Это ярко показано В. И. Лениным в критике гегелевской интерпретации аристотелевской философии. В утверждении Аристотеля о том, что сущность не может быть вне того, чего сущностью она является, заключается диалектическая догадка о единстве общего и отдельного. Исходя из этой диалектической догадки, Аристотель развил ряд глубочайших мыслей о категории сущности. Так, категория сущности, по Аристотелю, является единством не только общего и единого, но и материи и формы, количества и качества и т. д., одним словом, является по существу единством всех категориальных определений. Следовательно, категория сущности в учении Аристотеля рассматривается не изолированно от других категорий, но в тесной взаимосвязи с ними.

Однако при всей глубине положений Аристотеля о категории сущности, при наличии в его учении сильной материалистической тенденции и множества диалектических догадок, он смог только поставить вопрос о сущности материального мира. Решение же этого главного и основного вопроса всякой науки дано только в трудах классиков марксизма-ленинизма.

Учение Аристотеля о сущности является результатом теоретико-практической деятельности древних и обобщением многочисленных эмпирических сведений о действительном мире.

Диалектика материи и формы

Реальное, согласно Аристотелю,— это прежде всего материальный предмет; логическое — понятие, понятийное знание об этом предмете. Логическое имеет свои точки соприкосновения с реальным, но они в абсолютном смысле не тождественны. Различие между логическим и реальным начинается на определенном уровне развития человеческого мышления. У Аристотеля со всей остротой ставится вопрос о взаимной связи и различии логического и реального. Однако Аристотель не смог до конца установить различие между логическим и реальным, хотя и различал понятие материальной причины и понятие логической, т. е. формальной, причины.

Это неотчетливое разграничение Аристотелем логического и реального, а порою и их смешение проницательно заметил В. И. Ленин: «У Аристотеля *везде* объективная логика *смешивается* с субъективной и так притом, что везде *видна* объективная»[1]. Смешение онтологического и гносеологического характерно для философии Аристотеля.

Это смешение логического и реального — гносеологии и онтологии — наглядно видно у Аристотеля на примере категории материи (ὕλη) и формы (μορφή). Эти категории Аристотелем фактически не были сколько-нибудь последовательно разобраны. Хотя материя является исходной категорией его философской системы, а форма вместе с категорией цели ее завершением, однако в аристотелевском учении о категориях после материи логически должна следовать форма. Почему? Ответим конкретно. При определении сущности мы видели, что когда речь шла о первичной сущности, то она своим содержанием совпадала с материей, а когда речь шла о вторичной сущности, то здесь мы имели дело с логической стороной сущности. Дальнейшая же чисто метафизическая разработка этого логического момента, превращение его в абсолют дает категорию «форма» (а потом — «форма форм»), это уже характеризует отступление Аристотеля к идеализму. Так, материя выглядит

[1] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 326.

у Аристотеля как реальная сторона сущности: «Материя близка к сущности и в известном отношении есть сущность»[2], а форма в ее рациональном содержании, освобожденном от шелухи идеализма,— как логическая сторона сущности: «Формою я называю суть бытия каждой вещи и первую сущность»[3]. Эти два высказывания являются доказательством того, что *логически* после категории сущности должны следовать категории материи и формы.

Значит, субстанцией естественных вещей можно считать с одной стороны материю, а с другой — форму. Эти различные представления одной и той же вещи основываются на двояком постижении предметов — посредством чувств и посредством мышления. Вот так, шаг за шагом, у Аристотеля все большую определенность получает категория сущности. Аристотель при определении сущности вплотную подходит к категории материи, принимая за сущность «лежащее в основе вещи, т. е. субстрат». Под субстратом Аристотель подразумевает то, о чем «сказывается» все остальное, тогда как он сам уже не «сказывается» о другом. Поскольку первый субстрат больше всего принимается за сущность, Аристотель считает необходимым указать, что́ именно он (субстрат) собой представляет. В качестве такого субстрата Аристотель в одном случае называет материю, в другом — форму, а в третьем — то, что из них состоит. Мы хорошо помним, что точно то же было сказано о сущности: сущность есть то, что не «сказывается» о другом, но о чем «сказывается» все остальное. В этом слиянии определений безусловно проявляется сильная, материалистическая, тенденция философии Аристотеля, но Аристотель колеблется и говорит следующее: «Надо, однако, ⟨говорить о ней⟩ (о сущности.— *Д. Дж.*) не только так,— это еще недостаточно: само наше указание неясно, и сущностью все еще оказывается мате-

---

[2] *Аристотель.* Физика. Перевод В. П. Карпова. Изд. 2. М., 1937, стр. 26.

[3] *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого. М.— Л., 1934, стр. 121, прав. кол. В примечании переводчика к этому месту к слову «первая сущность» говорится: «Это обозначение получает форма как такая, в отличие от формы, взятой в соединении с материей («составного целого»)» (там же, стр. 311, лев. кол.)

рия»[4]. Но настолько велика тяга философа к материализму, что после только что сказанного он тут же поворачивается и говорит: «В самом деле, если материя не — сущность, то ⟨от нас⟩ ускользает, что бы еще могло быть ею»[5].

Далее, с одной стороны, Аристотель утверждает, что когда от сущности подряд отнимаются все определения (т. е. категориальные высказывания), то не видно, чтобы что-нибудь в ней оставалось. С другой стороны, он же утверждает, что когда от сущности отнимаются ее определения, то в ней все же остается то, через что она получает эти свои определения, так что стоя на этой точке зрения, Аристотель заявляет: «Материя должна казаться нам единственною сущностью». «А под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее»[6]. Как видим, материя у Аристотеля характеризуется неопределенностью. Аристотель считал, что все категориальные определения «сказываются о сущности, а сущность сказывается о материи». Поэтому самое последнее, что лежит в основе всего, если его взять само по себе, не будет ни определенным по существу, ни определенным по количеству, по качеству и т. д.

Из сказанного видно, что Аристотель определяет сущность как подлежащее всего; о ней все высказывается, но сама она не высказывается ни о чем. Что же представляет собой такое подлежащее? Что находится во всем в качестве подлежащего? Такое подлежащее, по Аристотелю,— материя. Материя тождественна во всех предметах, материя в предметах тождественная сущность.

Материализм Аристотеля явен, когда он говорит, что «я называю материей первое подлежащее каждой вещи, из которого возникает какая-нибудь вещь, в силу того, что оно внутренне присуще ей, а не по совпадению»[7].

---

[4] *Аристотель.* Метафизика, стр. 115, лев. кол.
[5] Там же.
[6] Там же, стр. 115.
[7] *Аристотель.* Физика, стр. 27.

То, что возникает, по мнению Аристотеля, возникает действием чего-нибудь из чего-нибудь и становится чем-нибудь. Здесь Аристотель имеет в виду каждый род высказывания. То, что возникает из материи, становится или определенным качественно, или определенным по количеству и т. д. То, из чего вещь возникает, называется Аристотелем материей, а чем вещь становится — это человек, растение и другие реальные определенности, которые им, скорее всего, признаются за первичные сущности.

Материю имеет все: и то, из чего вещь возникает, и то, с чем она сообразуется при возникновении. По Аристотелю, у материальных вещей надо различать общую для всех предметов первую материю и субстрат, т. е. вторую материю, которая создает специфику каждой вещи. «Если же есть что-нибудь первоначальное, про что уже не говорится вследствие его зависимости от другого, что оно из этого ⟨другого⟩ получилось, тогда это — первая материя...»[8] Первая материя (πρώτη ὕλη) не есть определенная вещь, субстрат — носитель определений, отличается от первой материи тем, что он либо есть «вот эта» определенная вещь, либо нет. «Субстрат и то, что лежит в основе» — два разнозначащие определения, которые могут иногда относиться к конкретной вещи, иногда к неопределенной; поэтому Аристотель говорит, что сущее имеет двойной смысл — в одном случае оно дается в полной действительности, в другом виде материи.

Главная особенность первой материи, по мысли Аристотеля, заключается в том, чтобы быть носительницей противоположностей. Природа — это сущность вещей, имеющих источник движения в самих себе. Первая материя, по Аристотелю, лежит в основе каждого из тел, имеющих в себе самих начало движения и изменения. Первая материя — первая в двух смыслах: как первая по отношению к данной вещи и как первая вообще: она есть форма и сущность. Согласно Аристотелю, если отвлечься от всех различий материи, из которых возникает вещь, останется нечто общее — это общее он и называет «первой материей». «Первая материя» — нечто, во всех отношениях неопределенное, всеобщий суб-

[8] *Аристотель.* Метафизика, стр. 156—157.

страт, чистая потенция; она в действительности никогда не существует отдельно от чувственной вещи. Материя есть только у тех вещей, для которых существуют возникновение и уничтожение, а возникновение и уничтожение присущи материальным вещам. Возникновение и уничтожение, как правильно думает Аристотель, происходят путем отрицания: «Материя разъясняется через посредство отрицания»[9]. Возникновение одной вещи из другой, противоположной первой, происходит, по мнению Аристотеля, тогда, когда противоположные формы сменяют друг друга на основе общего для них субстрата. В одном случае оформление вещи идет по линии выявления в материи основной природы вещи, в другом — по линии уничтожения этой природы.

Материю как сущность Аристотель отождествляет с природой: «Нельзя, пожалуй, считать за сущности ни названные сейчас вещи, ни какие-либо другие, если они не сложились от природы: ибо одну только природу можно было бы признать за сущность, имеющуюся в преходящих вещах»[10]. Сущность, по Аристотелю, каждый раз дается как осуществленность и некоторая естественная реальность. Материя от состояния неопределенности идет к определенности, приобретая все новые и новые формы. Следовательно, в основе возникающего и изменяющегося лежит материя.

Аристотель называет материю источником, из которого берет свое начало всякое возникновение. Материя как источник является неопределенной и в силу отсутствия формы не имеет точного наименования. Материя как таковая становится чем-нибудь, но это становление совершается через уже действительно существующую возможность. Материя является первоисточником того, что из нее возникает. Делать кусок меди круглым — это не значит делать круглое как форму, а это значит эту форму реализовать в материи, или, более конкретно, в субстрате.

Научное исследование, по Аристотелю, направлено на материю, поскольку она образует нечто определенное. Почему данный материал образует дом? Потому что в нем находится суть бытия для дома, иначе говоря, пред-

---

[9] *Аристотель.* Метафизика, стр. 178, лев. кол.
[10] Там же, стр. 144, лев. кол.

метом исследования является вот этот конкретный материал, имеющий в себе вот эту определенность — форму. Значит, для материи отыскиваются причина и форма, в силу которой материя есть нечто определенное.

Нельзя, по Аристотелю, приписывать возникновения ни материи, ни форме; начало возникновения — в природе. Материя, по Аристотелю, существует вечно — она не рождается, но тогда тем более должна существовать сущность, т. е. то, чем материя становится. Если не будет материи, тогда, по Аристотелю, не будет вообще ничего. Это значит, что сущность в первую очередь находится именно в материи. Для Аристотеля характерно признание существования материи в ее многообразных проявлениях, поэтому все существующее выглядит у него как видоизменения материи. Материя сама по себе, по Аристотелю, не имеет полной реальности, она является возможностью телесного бытия. Материя есть причина всяческого существования в пространстве и во времени, т. е. она как субстанция пребывает неизменной, хотя в возможности она бесконечно изменяет свои формы и состояния. Изменение в материи есть действие — энтелехия.

Материя — действующая причина *в возможности* существующих оформленных тел. В этой связи, в связи с рассмотрением Аристотелем материи как возможности, уместно вспомнить, что элеаты и Платон в «Софисте» подвергают сомнению самое существование материи: материя есть, с их точки зрения, только видимость или предельный минимум существования. У Платона материя не допускает никаких определений, и ввиду того, что она есть следствие безусловного, она обладает лишь как бы тенью того существования, которое присуще верховному началу: она есть собственно «небытие», из которого тем не менее возникают вещи, как результат определений безусловного; Платон материю так и обозначал — как «ничто», небытие.

Говоря, что все должно возникать из чего-нибудь, Аристотель показывает, что подобно материи и форма никогда не возникает, а лишь реализуется в данном субстрате. Что касается возникновения, то ему подлежат только индивидуальные вещи, слагающиеся из материи и формы. Форма, по мнению Аристотеля, не возникает, так как если бы форма могла возникнуть, то выхо-

дило бы, что ее иадлежит делать из чего-иибудь другого, и этот процесс шел бы до бесконечиости. По логике Аристотеля, форма в чувствеиной вещи — ее образ. Аристотель говорит, что форма как таковая не претерпевает процесса возникновения и уничтожения, не переходит из небытия в бытие и обратно.

По Аристотелю, материя и форма всегда должны быть предварительно даны, т. е. они не возникают. Так обстоит дело и относительно остальных категориальных определений: в результате процесса возникновения возникает не формальная сторона, не то или другое качество или количество, а получает ту или иную точно выраженную определенность отдельная вещь, у которой к имеющейся в ней материи приходит еще какая-нибудь специальная форма, так что получается новое индивидуальное сочетание из материи и формы, например, качественно определенный кусок дерева определенной величины и т. д.

Таким образом, материя в понимании Аристотеля в онтологическом отношении выступает как сущность природы, а в гносеологическом отношении как объект отражения, существующий вне и независимо от нас. И в том и в другом отношении она — всеобщий предмет.

Форма у Аристотеля обозначает качественность и не есть какая-то определенная вещь. Аристотелю важно подчеркнуть отличие формы от идей, он выделяет, с одной стороны, ее конкретность, а с другой — невозможность существовать отдельно от материи. Форма — то, от чего зависит качественная определенность вещи. Поэтому возникающий предмет может рассматриваться как соединение формы с материей, т. е. как итог, получившийся из материи в результате ее качественного оформления, которое, в свою очередь, составляет лишь частный случай из бесчисленных возможностей, в ней заложенных. Кроме того, возникающий предмет может рассматриваться как 1) общее понятие данной формы (дом вообще) и 2) как реальный продукт (вот этот дом). Формы упорядочивают материю, сообщают ей качественную определенность, а тем самым действительность. Упорядочение формою материи Аристотель рассматривает как действие искусства. Явным образом склоняясь в этом важном пункте к идеализму, Аристотель, как мы видели, называет форму сутью бытия каждой

вещи и первой сущностью. По Аристотелю, через искусство возникают те вещи, форма которых находится в душе, т. е. из дома без материи (из идеи дома) возникает дом, имеющий материю, т. е. сущностью, не имеющей материю (каковою является руководящая творчеством форма) он называет суть бытия создаваемой вещи.

Аристотель ставит вопрос о том, существует ли что-нибудь помимо составного целого (когда Аристотель говорит о «составном целом», он имеет в виду материю) или же нет. Если помимо таких составных вещей ничего нет, тогда все, что связано с материей, преходяще. А если помимо их что-нибудь имеется, то это будет форма и образ.

Рассмотрим вопрос о взаимосвязи материи и формы в философии Аристотеля. Как мы видели, Аристотель не приписывает материи абсолютную субстанциальность: материя должна участвовать в субстанции, но она одна еще не есть субстанция. Она не есть субстанция потому, по мысли Аристотеля, что отличается неопределенностью, лишена конкретности, индивидуальности; материя без формы, с его точки зрения,— чистая возможность. Материя как таковая, по мнению Аристотеля, не имеет каких-либо свойств; ей приписывается лишь отрицательные определения, т. е. материя наделяется лишь такими отрицательными свойствами, как бесформенность, непознаваемость, неопределенность и т. д., хотя в то же время Аристотель признает, что материя лежит в основе всего, производит все и является тем, чем становится. Но получить это становление она из одной себя не может, утверждает Аристотель. Субстанция же мыслится им как нечто оформленное, нечто вполне определенное. Поэтому без формы материя в качестве субстанции непригодна. Но и форма до материи не существует, поэтому и одна только форма не пригодна как субстанция. Здесь Аристотель явно вплотную подходит к материализму. Только единство материи и формы сообщает вещи определенность,— по Аристотелю. Материя нечто неотделимое от формы, и вместе с ней составляет одно целое. Аристотель говорит, что напрасно пытаться разъединить материю и форму, так как в слове материя тотчас же подразумевается форма. Даже больше, «материя и форма, это — одно и то же, первая — в возмож-

ности, вторая — в действительности»[11]. Отделение материи от формы Аристотель называет «напрасным трудом»[12].

Благодаря форме материя становится определенностью. Посредством формы предмет становится тем, чем он является и отличается своей индивидуальностью от другого. Предмет есть материя плюс форма, соединение обоих компонентов. Что является основным в этом единстве? Субстанциальность предмета находится, по мнению Аристотеля, в форме. Материя это материал, который опережает форма. Предмет возникает в соединении формы с материей; когда мы делаем, например, стол, стол как форма уже существует. Но поскольку материя, согласно Аристотелю, есть возможность определенных форм, определенного формирования, она также приобретает характер субстанциальности. Материя — это то же, что и форма в возможности, материя — это потенциальная форма. В предмете объединены форма и материя, и субстанцией будет то, что снимает различие между ними. Таковым, по Аристотелю, является активное начало, содержащееся в форме. При помощи формы предмет становится тем, чем он есть. Форма рассматривается как цель, сообщающая предмету весь его смысл.

Все имеет, согласно Аристотелю, свою цель. Ее осуществление кладет начало процессу становления вещи. Форма — это первая причина и также первая цель. Субстанцией каждой вещи является то, в чем объединены формы и материя, она первое начало всех вещей. У Аристотеля цель есть конечная причина, а процесс — действующая причина. Аристотель объединил в субстанции эти две причины. Выходит, что действующая причина обусловлена конечной причиной — целью, т. е. движение начинается с цели и кончается ею, т. е. происходит только видимость движения — движение в однородном круге.

Диалектическим моментом в понимании формы и материи у Аристотеля является понимание им их соотношения как возможности и действительности. Процесс движения от материи к форме есть становление возможности в действительность. Значит, согласно Аристотелю, превращение потенциального в актуальное совпадает с

[11] *Аристотель.* Метафизика, стр. 148, прав. кол.
[12] Там же, стр. 129, прав. кол.

движением. С прекращением движения исчерпывается и потенциальное, и мы получаем действительность. Значит, движение — это переход аморфной материи в форму, или соединение формы и материи. Аристотель говорит, что движение есть известная деятельность, но не завершение. Цель — форма предмета. Сама же форма — граница предмета. Цель — в самом предмете, форма — его граница. Неограниченность же отождествляется им с неопределенностью.

Форма нуждается в материале для оформления, а материал в форме. Форма — это мысль в предмете. Скульптура Сократа в мраморе — мысль. Каждый предмет имеет свою форму. Эта форма — мысль, которая создает этот предмет именно этим предметом, а не другим. Мы сказали, что единство формы и материи есть предмет. Но дело в том, что у Аристотеля материал является носителем определенной формы. Это потому, что форма и материя не существуют отдельно друг от друга, и одна сообразуется с другой. То, из чего оформился предмет, в свою очередь имеет форму, т. е. выходит, что предмет одной формы приходится материалом для предмета другой формы. В каждой форме находится определенный предмет, который имеет свою форму. Аристотель это поясняет на примере кирпича и дома: кирпич как материал для постройки дома, или материя, есть именно такая форма, которая нужна для постройки дома. Форма кирпича по отношению к самому кирпичу — форма, но по отношению к форме дома — материал. Выходит, что одна и та же форма в первом отношении материал, а во втором форма. Форма кирпича это форма материала, поэтому она является формой более низкой ступени, чем форма дома. Неорганическая природа, взятая сама по себе,— форма, но эта форма является материалом для органической природы. Растения характеризуются определенной формой, но форма растений является материалом для животных. Человек же есть более высокая форма, так как в качестве материала для своей формы использует и растения и животных.

Выходит, что лестница форм идет от низшей, неорганической, природы к высшей, органической природе. Эти ступени, от низшего к высшему, подобно ступеням лестницы даны одновременно и неподвижно. Поэтому предмет со своей формой пригоден как материал для друго-

го предмета. Даже если мы разобьем сам кирпич, то его каждая часть будет иметь форму, и т. д. Мы не найдем такого предмета, который не обладал бы формой. Аристотель не допускает, что лестница развития бесконечна. Греческие мыслители вообще отрицали бесконечность: действительно, по их понятиям, только конечное, или, что то же, определенное, бесконечное же они называли неопределенным. Эта лестница развития, согласно Аристотелю, имеет предел, как внизу, где находится материя, которая уже не может быть формой, так и наверху. Лестница развития имеет и начало и конец. Эта лестница развития определена, т. е. имеет границу.

Лестница развития, по мысли Аристотеля, не является бесконечной, так как все имеет цель и этим все ограничено. Если это так, то тогда лестница развития будет иметь как начало, так и конец. При разборе предмета мы дойдем до такой формы, у которой не будет материи. Вот это и называется первой материей. Материя отдельно нигде не существует, но когда мы снимаем форму, то то, что останется, и будет материей. Это первая материя, как мы отметили выше, характеризуется отрицательным содержанием, т. е. она без формы, без свойств, неопределенная и т. д., хотя лежит в основе всякой определенности. Что будет пределом лестницы развития? На каждой следующей ступени больше формы и меньше материи. И, наконец, есть такая высота, когда форма не будет иметь материи. Мы знаем, что Аристотель говорил, что не существует формы без материи. Здесь же он, вопреки себе же самому, допускает чистую форму, у которой не будет материи. Это форма форм (εἰδος εἰδῶν). Форма форм является метафизическим корнем всех существующих форм и представляет собой высшее совершенство и цель каждого предмета. Форма каждого предмета не полноценна. Мы знаем, что форма в предмете, согласно Аристотелю, есть его мысль. Форма форм, с его точки зрения,— смысл всей действительности, которая ни в чем больше не нуждается, кроме как в собственной мысли; поэтому форма форм и является мыслью мыслей; эта мысль — бог. Бог виден в каждом предмете как мысль этого предмета, утверждает Аристотель. Где находится бог, или форма форм? Вне природы или в природе? Форма форм имманентна: природа имеет

свою форму и это есть форма форм — бог. Поэтому первая философия, по Аристотелю, есть наука о боге. Форма форм находится как в начале, так и в конце лестницы развития. В книге 8 «Метафизики» Аристотель отмечает, что форма форм и первая материя это одно и то же. Это мы должны понимать так, что первая материя есть форма форм в чистой возможности, а форма форм — ее же действительность. Значит, форма форм и первая материя одно и то же в смысле возможности и истины. Первая материя есть форма форм, в смысле возможности, а форма форм есть первая материя в смысле истины.

Нечего и говорить о том, что идеалистическое в своем основании учение о «форме форм», т. е. о форме всех форм, отождествляемой философом с «самого себя мыслящим верховным разумом»,— слабая сторона философии Аристотеля. Однако было бы несправедливо усматривать в этом учении существо философии Аристотеля. Она — прямой результат его непоследовательности. В связи с аристотелевским идеализмом В. И. Ленин замечает: «Аристотель *так* жалко выводит бога *против* материалиста Левкиппа и идеалиста Платона». И далее: «Идеализм Аристотеля Гегель видит в его идее бога... ((Конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее, общее,* чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму».)) [13].

В целом Аристотель своим учением о форме и материи сделал шаг вперед в философии древних греков, так как им была осуществлена попытка решить вопрос о единстве и многообразии мира, об общем субстрате и возникновении конкретных вещей. Однако объективность требует здесь же заметить, что Аристотель хотя и стремился, но последовательно не смог преодолеть дуализм Платона о двух мирах. В результате он был вынужден заменить платоновский дуализм вещей и идей дуализмом материи и формы.

---

[13] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 255.

Диалектика количества и качества

Категории *количества* (ποσον) и *качества* (ποιον), по Аристотелю, позволяют осуществить дальнейшее, более глубокое и конкретное познание сущности природных вещей.

Материалистическим положением Аристотеля при рассмотрении категорий количества и качества является его стремление сохранить объективную почву, на которой он основывался при характеристике категории сущности. Количество и качество являются количественно-качественными определениями сущности, т. е. они выясняют сущность с точки зрения количества и качества и фиксируют ее соответствующие стороны. Категории количества и качества в философии Аристотеля являются такими категориями, без которых сущность, хотя она и существует, не может быть познана. По Аристотелю, материальное бытие богато содержанием, от объективного многообразия которого и зависит богатство категориальных высказываний о нем. В основе аристотелевского понимания категорий количества и качества лежит прогрессивная мысль о том, что эти категории, подобно другим, черпают свое содержание из материального бытия.

Категории количества и качества у Аристотеля стоят на втором месте после сущности. К тому же эти две категории строго разграничены. По глубокому убеждению Аристотеля, первой задачей после выяснения сущности материального бытия является определение количественных и качественных сторон сущности. Эти категории являются «высказываниями о сущем». Они ставятся в отношение к сущности. То, что существует само по себе и по разделению, образует количество. То же, что существует само по себе, но не по разделению, образует качество. Сущность, поскольку она материя, сначала выступает как количество, а затем как качество. Качество идет впереди отношения, ибо, по Аристотелю, достойнее то, что существует само по себе, чем по положению.

Под количеством подразумевается величина или множество. Почему количество, согласно Аристотелю, предшествует качеству? Во-первых, количество близко, по его мнению, к сущности по специфическому своему признаку, ибо число, как и сущность, всегда определено. Во-вторых, так как материя сперва становится количеством и

затем качеством, то количество идет впереди качества. В-третьих, бестелесная неоформленная материя может не обладать качеством, однако не может не обладать количеством, ибо она, будучи едина как материя, воспринимается многообразно по количеству. В-четвертых, Аристотель говорит о сущностях, что они бывают первичные и вторичные, а это уже означает число и количество. Аристотель различает тело трояко: по глубине, ширине и длине, а все это есть количественные характеристики, поэтому «количество» и поставлено после «сущности». Таким образом, Аристотель для глубокого понимания качественных перемен бытия сперва анализирует категорию количества, так как, по его мнению, без наличия количественных изменений невозможен переход бытия в противоположные состояния; следовательно, количество предшествует качеству.

Мы уже отмечали, что о сущем говорится в нескольких значениях: в одном случае оно означает суть вещи; в другом —качество или количество и т. д. Ясно, что среди этих значений на первом месте стоит суть вещи, которая указывает на сущность. Количественные и качественные определения сущего также называются сущим, поскольку в одних случаях это количественное определение того, что существует, в других — качественное, и т. д. По Аристотелю, качественные и количественные определения бытия, подобно другим категориям, не существуют сами по себе и не отделяются от сущности.

Еще до Аристотеля греческие философы были склонны искать причину качественных изменений в природе в ее количественных превращениях. Например, Гераклит наблюдал в природе количественные изменения: похолодание, потепление, увлажнение и т. д. В результате древний мыслитель создал учение о мере, где основное значение придавал качеству. Учение Демокрита, особенно об атомах, всецело основывается на количественно-качественных отношениях. Некоторое внимание качественно-количественным отношениям уделяли также пифагорейцы в учении о числах. У Аристотеля же категории количества и качества разрабатываются на более развернутом научном уровне. Хотя в «Категориях» при перечислении категорий качество ставится Аристотелем перед количеством, при их изложении по главам он меняет их местами. В «Метафизике» Аристотель дает бо-

лее подробное определение количества, чем в «Категориях»: «*Количеством* — называется то, что может быть разделено на составные части, каждая из которых, будет ли их две или несколько, является чем-то одним, данным налицо. То или другое количество есть множество, если его можно счесть, это — величина, если его можно измерить... Далее, одно именуется количеством согласно его природе, другое — случайным образом,— например, линия есть некоторое количество, как такое, а образованное — случайным образом»[1]. Отсюда видно, что объективность количества, количественной стороны бытия не вызывает у Аристотеля сомнений.

Категории количества и качества стоят после категории сущности. После сущности качественное и количественное определения вещей являются, согласно Аристотелю, главными. Количественные свойства принадлежат только сущности. Они не объяснимы отдельно от сущности. С другой стороны, без количественной определенности нет сущности. Но хотя количественные определения, так же как все другие категориальные стороны бытия, разъясняются лишь через сущности, отождествление их с сущностями кажется Аристотелю неправомерным. Диалектика в понимании этих категорий Аристотелем в том, что сущность без количественных определений, с его точки зрения, немыслима, как и количественные определения без сущности. Равным образом это относится к категориям качества, отношения и т. д. Возникновение, по Аристотелю, происходит из материи путем количественно-качественного изменения.

Из вышеприведенного определения количества Аристотелем видно, что оно является множеством, если его можно счесть, и величиной, если его можно измерить. В первом случае оно раздельно (число, речь), во втором — непрерывно (линия, поверхность, тело, время и пространство)[2]. То, что в возможности делится на прерывные части, называется множеством, то же, что делится на части непрерывные,— величиной. Непрерывное количество, идущее в одном направлении, есть длина, в двух направлениях — ширина, в трех — глубина. Из этих ко-

---

[1] *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого. М.— Л., 1934, стр. 93, лев. кол.

[2] См. *Аристотель.* Категории. Перевод А. В. Кубицкого. М., 1939, стр. 14.

личеств, по Аристотелю, ограниченное множество характеризуется числом, ограниченная длина — линией, ограниченная ширина — плоскостью, ограниченная глубина — телом. Таким образом, количество бывает двух видов — прерывное и непрерывное, причем непрерывное количество не может измеряться без помощи прерывного.

Рассматривая категорию количества, Аристотель устанавливает, что бывает количество согласно собственной природе, а бывает и количество случайное; как пример последнего он называет линию, которая, с его точки зрения, есть некоторое количество, образованное случайным образом. О многом, как разряде количественных отношений, можно, согласно Аристотелю, говорить применительно к количествам, заключающим в себе некоторое раздельное множество. Аристотель, далее, называет единой всякую вещь, если она количественно определена и непрерывна. А из предыдущего мы знаем, что в первую очередь обозначается как единое то, у чего сущность одна, а одной она бывает или по непрерывности, или по виду, или по понятию. Единое всегда неделимо по количеству. Единое — это малое по количеству или численное немногое. Количество есть некоторое численное многое, а численное многое есть некоторое количество, так что малое по количеству все же будет некоторым множеством, например, вода.

Значит, количество, выходит по Аристотелю,— обязательное внутреннее свойство вещей, благодаря чему они принимают определенную качественную характеристику. От количества он отличает множество, которое есть лишь простое механическое, или внешнее, определение вещей. В отличие от понятия многого, которое применимо лишь внутри родовых отношений, понятие количества применяется только внутри видовых отличий. Например, в понятии *живое существо*, которое охватывает множество живых существ, множество предстает перед нами как чисто внешнее родовое определение, тогда как в понятии *двуногое политическое животное,* в котором указывается на внутривидовую количественную определенность, является в то же время указанием на качественные противоположности — того, что человек качественно отличается от животного.

Единое, как уже говорилось, выступает у Аристотеля как некоторое множество, если даже его считать малым

по количеству, т. е. малое количество есть некоторое множество. *Единым* называются вещи благодаря тому, что материальная основа у вещей неразличима, а неразличима она у тех вещей, у которых общий род. Об этом у Аристотеля сказано так: «Называется одним также и то, что принадлежит к одному ⟨общему⟩ роду»[3]. Сущность единого, по Аристотелю, заключается в том, что оно известным образом представляет собою начало числа, а началом является первая мера. Первая мера во всяком роде бытия есть то первое, с помощью которого мы этот род познаем. Аристотель приводит четыре главных момента, которыми характеризуется единое: 1) непрерывное; 2) целое; 3) единичное; 4) всеобщее. Следовательно, по Аристотелю, данное единое бытие способно существовать в пространстве и своей формальной природе. Именно такое бытие является исходною мерой любого рода и «главным образом — для количества: ибо в другие области ⟨это значение единого⟩ перешло отсюда»[4]. «Мера,— говорит Аристотель,— есть то, чем познается количество»[5].

Количество как количество познается или единым или числом, а всякое число со своей стороны едино. Всякое количество познается, поскольку оно едино. Поэтому мерою называется то исходное, с помощью которого каждое определение познается, т. е. для каждого мерою является единое. Для меры он всюду ищет единое и неделимое, а таковым, по Аристотелю, является качество и количество[6]. Там, говорит Аристотель, где нельзя отнять или прибавить что-нибудь без нарушения природы вещи, имеет место мера. Количество можно узнать только при посредстве меры. Мера всегда должна быть дана как что-то единое для всех предметов данной группы, например, если говорится о людях, то мера здесь *человек,* если же мы говорим о человеке и о лошади, то мерою здесь будет *живое существо,* и т. д. Единое, по Аристотелю, в существе своем есть некоторая мера,— главным образом для количества и качества. Такой характер они имеют тогда, когда они неделимы — либо по количеству, либо по качеству.

---

[3] *Аристотель.* **Метафизика, стр. 85, лев. кол.**
[4] Там же, стр. 165, прав. кол.
[5] **Там же.**
[6] **Там же.**

Таким образом, существо единого наиболее точное выражение получает в том, что представляет собой меру для количества и качества у какой-нибудь вещи. Основное значение единого — быть мерой, и для этого оно должно быть неделимым либо по количеству, либо по качеству. Единое во всякой области сущего представляет определенную реальность. Во 2-й главе десятой книги «Метафизики» Аристотель говорит, что единое в известном смысле обозначает то же самое, что сущее. Это явствует из того, что единое, как и сущее, не подчинено ни одной другой категории. Единое и сущее имеют приблизительно одно и то же значение, так как они не входят специально в какую-нибудь одну категорию, но одинаково связаны со всеми. Единое содержит в самом себе множество — следовательно, и количество заключает в себе некоторое множество, которое не является противоположным немногому, так как этому последнему противостоит не множество как таковое, но многое.

Если от равных величин отнять равные, рассуждает далее Аристотель, то остатки будут равны — это положение является общим для всех количеств. Математика делает предметом своего рассмотрения количественную сторону бытия и все к ней относящееся, например, линии, углы, числа, или какие-нибудь определенные величины. Математические вещи, по Аристотелю,— это физическая реальность, которая может быть выражена в числе. Каждое математическое число обозначает нечто количественно определенное.

Поскольку дело касается различий между числами, продолжает Аристотель, то они должны быть различиями либо по количеству, либо по качеству, но ни того, ни другого явным образом не бывает. Раз дано число, развивает Аристотель свою мысль, имеется различие по количеству. Но тогда и единицы тоже должны были бы различаться по количеству, а одно число отличалось бы от любого такого же другого, имея ровно столько же единиц. Будут ли первые единицы больше или меньше, и будут ли последующие расти по величине или нет? Стало быть, здесь не может и быть речи о различии по количеству. Но, с другой стороны, здесь не может быть различия и по качеству, так как у единиц не может быть никакого свойства.

Используя данные математической науки, Аристотель

исследует деление величин на прерывные и непрерывные — вплоть до анализа частей величин, образующих количество. Он вскрывает противоречие в том, что определенное количество, поскольку оно состоит из частей, и прерывно и непрерывно. Но Аристотель часто отрицает возможность противоположности в одном явлении в одно и то же время и в одном и том же отношении. Примером отрицания возможности противоположных определений для количества служит следующее место из его «Категорий»: «Количеству нет ничего противоположного... разве только если сказать, что многое противоположно малочисленному или большее — малому». Если же придерживаться обратного, то «...одно и то же принимает вместе противоположные определения и ...предметы бывают противоположными сами себе... но, конечно, ничто не бывает вместе больным и здоровым, как не бывает вместе белым и черным; а также и среди всего остального нет ничего, что принимало бы вместе противоположные определения» [7]. Свое положение о том, что об одном предмете в одно и то же время в одном и том же отношении нельзя высказать двух противоречивых мнений, Аристотель распространяет, как мы видели, и на категорию количества. Первое специфическое свойство количества — измерение. Второе — что ничто не противостоит ему как противоположное.

Возникновение предмета с каким-нибудь свойством есть, с точки зрения Аристотеля, только качественное изменение. Возникающее, по его мысли, становится определенным или качественно, или количественно. Причем возникает неизвестное качество, т. е. не формальная сторона, не то или другое качество или количество, но кусок дерева той или другой количественной определенности. При всех противоположных друг другу изменениях есть нечто, что лежит в их основе, например, при изменении в пространстве —это то, что сейчас здесь, а затем там, при качественном изменении это то, что сейчас является здоровым, а затем больным. Качественные и количественные изменения связаны с изменением сущности. Поэтому, по мнению Аристотеля, о сущем говорится, с одной стороны, как о данной вещи, о ее качестве или количестве, с другой,— в смысле возможности и действительности. После категории сущности, категории

[7] *Аристотель.* Категории, стр. 16—17.

количества и качества Аристотель считает главным условием движения и изменения бытия. Родов изменений, по его мнению, четыре: изменение по сущности — возникновение и уничтожение, по количеству — рост и убыль, по качеству — качественные превращения, по месту — пространственные движения. Пределом для изменений является утверждение и отрицание, например, для возникновения — бытия, для уничтожения — небытия; они являются крайними точками изменения, а качественное изменение, как мы уже сказали, исходит из противоположностей. Для количественного изменения предмета, т. е. для его роста, пределом является достижение конечной величины, свойственной ему по природе.

Единство и множество являются противоположными определениями количества, каждое из них, взятое отдельно, является отрицанием и исключением другого. Количество, как таковое, включает в себе многое, где отдельно взятое единое немыслимо в количественном отношении. Количество у Аристотеля есть тождество единого и многого. Таким образом, категория количества заключает в себе, по мысли Аристотеля, и единое, и многое. Взаимное превращение единого во многое —наглядный пример диалектики противоположных определений количества. Количество, по Аристотелю, является таким категориальным определением бытия, которое имеет предел в действительности. Оно имеет смысл лишь в границах чувственного опыта, где бесконечность является фикцией. Количественные величины могут быть пространственными и временны́ми. Количеству также свойственно называться равным и неравным. Так, например, равными и неравными бывают между собою тела, отрезки времени. То, что не есть количество, не может называться равным и неравным. Одним и тем же называется то, в чем одна субстанция, одно качество и одно количество.

В шестой главе «Категорий», как уже было отмечено, Аристотель говорит, что «количеству нет ничего противоположного». Противоположность, согласно Аристотелю,— характеристика качественная, а количество не есть качество. Количество относится к материи, а в самой материи нет ничего противоположного, ибо первая материя может принять любой вид.

Говорят, продолжает Аристотель развивать свою мысль, что большое и малое, многое и малое суть противоположные количества. Но они на самом деле не суть количества — по двум основаниям: во-первых, количество существует само по себе и не может стоять в отношении противоположности к чему-либо, скажем, число 10 само по себе есть 10. Между тем, как большое и малое по природе своей находятся не в самих себе, а в отношении к другому, так как большое указывает на что-то малое и наоборот, а это обстоятельство уже характеризуется не категорией количества, а категорией *отношения;* во-вторых, количество определенно указывает на точный размер, а большое и малое не указывают на это, поэтому они не составляют противоположного в смысле количества. Понятие противоположности, по мысли Аристотеля, относится только к качеству

Категория качества связана с отношением явлений. Если количество указывает на сравнимость одного явления с другим в каком-либо отношении, то качество указывает на несравнимость этих же явлений в другом отношении. Поэтому категория качества граничит с группой категорий, выражающих отношения между явлениями. «Качеством,— говорит Аристотель,— я называю ⟨все⟩ то (нечто такое), благодаря чему предметы признаются так или иначе качественно определенными» [8].

В «Метафизике» качество разбирается с четырех точек зрения:

1. Как видовое отличие сущности, например, «человек — двуногое животное».

2. В смысле количественно определенных чисел, поскольку «сущность каждого числа составляет то, что дается в нем однажды,— например сущность шести — не то, что в шести дается дважды или трижды, а то, чем шесть будет однажды».

3. Качественное наименование получают состояния сущностей, связанные с их движением и отсюда, следовательно, их «качественные превращения».

4. Качества — это свойства с определенной оценкой вещей.

Эти перечисленные в «Метафизике» значения качественного [9] сводятся Аристотелем к двум основным. Пер-

[8] *Аристотель.* Категории, стр. 26.
[9] См. *Аристотель.* Метафизика, стр. 94.

вое и самое главное значение — это качественное обозначение субстанции предмета, например, человек есть животное двуногое. Здесь качественное есть самое существо предмета. Во втором значении качественное есть свойство движущихся тел, например, переход тела в состояние тепла или холода.

Таким образом, качество является выражением видовых отличий тел. То же, «что определяется через видовое отличие и через качество, это — лежащий в основе субстрат, который мы называем материей» [10].

Благодаря качествам приобретают определенность и устойчивость сами сущности. Аристотель допускает, что в более строгом смысле вторичные субстанции, т. е. виды и роды, означают качества; если качество есть принадлежность или признак предмета, то придется признать, что род или вид входят в содержание подлежащего. Вторичные субстанции означают качества, ибо они не представляют чего-то единого, но прилагаются ко многим предметам, например, *человек — живое существо*... и т. д. Вид и род ограничивают и выделяют качественную сторону субстанции и определяют ее. Основное всеобщее, по мнению Аристотеля, есть качественное определение. Всеобщее — не что иное, как полная количественная совокупность, обнимающая собой все однородные явления.

Аристотель приписывал бытию богатство отношений и изменений, поэтому категория качества у него «высказывается во многих отношениях». Первый вид качества выражает устойчивость — совпадает с постоянным, продолжительным, одним словом, устойчивым свойством предмета. Устойчивость, по Аристотелю, дает возможность познать видовое отличие в сущности. Второй вид качества — состояние, т. е. свойство, легко поддающееся движению и быстро изменяющееся, например, тепло и холод, болезнь и здоровье. Поэтому, по Аристотелю, состояние содержит в себе возможность превращения в свою противоположность. Аристотель констатирует всеобщий характер текучести качеств как состояний.

По Аристотелю, качественная определенность предполагает противоположность: «справедливость есть противоположное несправедливости, белый цвет — черному, и все остальное подобным же образом» [11]. Качество у

[10] *Аристотель.* Метафизика, стр. 104, прав. кол.
[11] *Аристотель.* Категории, стр. 30.

Аристотеля выглядит как положительно-отрицательная определенность. Единство отрицательных и положительных сторон, при наличии отношения, есть, с его точки зрения, обязательное условие качества. Всякая качественная определенность исключает все, кроме себя. Эта мысль, высказанная Платоном в диалоге «Софист», несомненно разделялась и Аристотелем.

Аристотель качественные изменения связывает с движением. Изменение — это движение относительно качества. Изменению можно противопоставить или покой относительно качества, или совершившуюся уже перемену в противоположное качество, например, качеству быть белым противоположно качество быть черным. Предмет изменяется, когда одно качество совершает переход в противоположное качество.

Способным к движению, согласно Аристотелю, является тело. Не существует движения сущности, отношения, действия или страдания, но существует только движение относительно качества, количества и места, ибо в каждом из них имеется собственная противоположность. Движение в отношении качества Аристотель и называет *качественным изменением*. Это наименование является общим для обеих противоположностей. По Аристотелю, изменение в пределах одной и той же формы в направлении к большему или меньшему есть не количественное, но качественное изменение.

Различные качества, по Аристотелю, являются в том случае прочными, когда они предполагаются в одном и том же предмете и в одном и том же отношении. Так, например, прямоугольные или равносторонние треугольники не отрицают, соответственно, друг друга, так как являются различными видами одного и того же рода. С другой же стороны, прямоугольный треугольник и равносторонний треугольник отрицают друг друга. Через отрицание, через лишение противоположного качества выступает определенность каждого данного качества; оно получает свое существование, согласно Аристотелю, посредством действия формы и формальной причины. Поэтому Аристотель и говорит, что лишение есть некоторым образом качество, ибо от лишения происходит качество.

Для качественного изменения пределами являются противоположные состояния. Для количественного изме-

нения — рост, убыль, т. е. большая и малая величины. Поскольку невозможно одновременно изменяться в противоположных направлениях, то изменение не является непрерывным, но между предельными точками изменения необходимо протекает определенное время. В качественном изменении предмет проходит промежуточные ступени, а в количественном изменении — средние величины. Аристотель писал, что древние натурфилософы называли возникновение и уничтожение качественным изменением, ибо они говорили, что все течет. Что же касается самого Аристотеля, то он считает, что никакое изменение не может быть бесконечным и непрерывным, кроме кругового перемещения, которое не есть ни качественное, ни количественное изменение.

Качественное изменение присуще, согласно Аристотелю, только тому, что само по себе испытывает воздействие чувственных вещей. Наличие качественного изменения можно было бы предположить в фигурах, формах, свойствах, а именно в случае их приобретения или утраты, но ни в том, ни в другом качественного изменения, по мнению Аристотеля, не происходит. Например, аргументирует Аристотель, оформленный предмет не называется именем того, из чего он сделан: статуя — медью, пирамида— воском и т. д., а то, что качественно изменилось, называем, например, жидким, горячим, твердым и т. д. Следовательно, если возникший предмет, имеющий определенную форму, не именуется по фигуре или по форме, а по состоянию или испытанному изменению, то очевидно, что такого рода возникновение не будет качественным изменением. Возникает что-нибудь в результате качественного изменения чего-нибудь, например, уплотнения, нагревания, охлаждения. Возникающие предметы не изменяются качественно и их возникновение не есть качественное изменение. Но все это имеет относительный характер — в известном отношении к чему-нибудь. Так как отношения сами по себе не являются качественными изменениями, то очевидно, что и свойства, их утрата или приобретение, не представляют собой качественных изменений.

Аристотель в принципе правильно поставил вопрос о диалектическом единстве категорий количества и качества. На трудность проблемы количественно-качественных отношений обращали внимание еще до Аристоте-

ля — особенно Зенон. Аристотель при разборе зеноновских апорий (который высоко ценили Гегель и Ленин) в сущности уже поставил вопрос о неразрывной связи количества и качества. Указывая, что в зеноновских апориях сказывается отсутствие диалектического подхода к вопросу, Аристотель, однако, отмечал, что апории Зенона содействовали основанию диалектики и назвал его изобретателем диалектики. О моменте диалектической закономерности перехода количества в качество Аристотель хорошо сказал в 3-й главе восьмой книги «Физики»: «Если изменяющееся делимо до бесконечности, это не значит, что делимо и качественное изменение, но оно часто происходит *сразу*, как, например, замерзание»[12]. Значит, количественное изменение влечет за собой качественные изменения, так как мы уже знаем, что при качественном изменении вещь переходит в свою противоположность, тогда как в области количественных определений нет противоположности.

Аристотель не допускает, чтобы рост происходил без наличия предшествующего количественного изменения, так как растущее увеличивается за счет однородного. Прирост происходит у всего возникшего, когда однородное присоединяется к однородному, следовательно, необходимо, чтобы качественное изменение было переменой в противоположное. Аристотель при указании диалектической связи количества и качества смело потребовал «переступить границу», а эта граница уже есть момент перехода количества в качество. В своих произведениях Аристотель приводит многочисленные примеры связи количества и качества, из которых видно, что для него была ясна зависимость качественных превращений от количественных изменений. Примером раскрытия диалектического момента количественно-качественных отношений является мысль Аристотеля о том, что в количестве в возможности находится качество.

Позже мы увидим, что телеология Аристотеля часто являлась отрицательным выражением диалектики качественных и количественных сторон действительности. Его телеология опиралась на качественную несводимость целого к части.

---

[12] *Аристотель.* Физика, стр. 174. Курсив мой.— *Д. Дж.*

Примером аристотелевской диалектики является рассмотрение им категории количества как предмета математического знания. Уже Аристотель знал, что математика является абстрактной наукой, поскольку она отвлекается от всего многообразия явлений материального бытия и сосредотачивает свое внимание на количестве. В. И. Ленин отмечает диалектические утверждения Аристотеля о том, что математик оставляет в стороне теплоту, тяжесть и прочие «чувственные противоречия» и имеет в виду «лишь количественное»... «точно так же обстоит дело и с существующим». «Здесь,—отмечает В. И. Ленин,— точка зрения диалектического материализма, но случайно, не выдержано, неразвито, мимолетно» [13].

Многие историки философии говорят о случайности расположения категорий у Аристотеля, в том числе и категорий количества и качества. На самом деле порядок и место количества и качества в учении Аристотеля о категориях строго определенный и не противоречит общей его системе категорий. Место категорий количества и качества, данное в «Категориях», повторяется и в «Метафизике».

Таким образом, познание материальных вещей у Аристотеля неразрывно связано с познанием их «сущности». Сущность материальных вещей познается с реальной (материя) и логической (форма) стороны, где материя выступает как количественная, а форма как качественная определенность сущности.

Так как количественная определенность предшествует качественной определенности вещей, то после выяснения сущности материальных вещей, из всех категориальных определений в первую очередь следует указать количественное, а потом качественное определения сущности. Диалектика и взаимоопределенность между этими двумя сторонами сущности является новым доказательством неразрывной связи между двумя субстанциями в философии Аристотеля — диалектики материи и формы.

---

[13] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 328.

Категория отношения

Осветив вопрос о количественно-качественном определении сущности, Аристотель, естественно, переходит к проблеме количественных и качественных отношений между явлениями природы, т. е. к рассмотрению категории отношения. Категория отношения является синтезом количества и качества. Относительно того, какое место занимает категория *отношения* (τό πρός τί) в системе аристотелевского учения о категориях, ясно из 1-й главы четырнадцатой книги «Метафизики», где говорится: «Что дано как относительное, меньше всего может быть некоторою от природы существующею вещью, или сущностью [в основе категорий], и оно стоит позже качества и количества» [1].

Характеризуя собственно самоё категорию отношения, Аристотель пишет: «Соотнесенным с чем-нибудь называется то, что в том, что оно есть само, обозначается зависящим от другого или каким-нибудь другим образом ставится в отношение к другому» [2].

Во всех категориях, рассматриваемых Аристотелем, отражается отношение мышления к бытию. Категория отношения не составляет в этом смысле исключения. Однако она, по мысли Аристотеля, не только применима к вопросу об отношении мышления к бытию, но и к любым видам отношений объективного мира. Эта категория в системе Аристотеля является отражением наиболее общих отношений между вещами материального мира, наиболее общих высказываний о явлениях и их взаимоотношениях: всякое существование связано с отношением. Иными словами, отношение, согласно Аристотелю, возникает не только тогда, когда мыслящий субъект проводит мысленно связи между явлениями. Такое отношение им, разумеется, не отрицается. Главное же для него в подчеркивании мысли, что отношение абсолютно и всегда и неизменно присуще объективному бытию. Констатируя абсолютный характер отношения, Аристотель вскрывает в этой категории всемирную связь явлений, взаимную зависимость всех видов бытия. Категория отношения усматривается во всякой категории.

---

[1] *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого. М.— Л., 1934, стр. 241, лев. кол.

[2] *Аристотель.* Категории. Перевод А. В. Кубицкого. М., 1939, стр. 19.

Например, в сущности она выступает как отношение между первичными и вторичными сущностями и, отсюда, как отношение формы и материи. Она фигурирует также в количественно-качественных отношениях. Однако, несмотря на то, что она проявляется во всякой категории, она имеет самостоятельное значение. Самостоятельность категории отношения заключается в том, что в ней заложена возможность относительных определений всякого рода, относительных определений вообще, как и возможность сравнения сущностей по количеству и качеству в особенности.

Относительным, по Аристотелю, называется то, что в своем существе определяется только применительно к другому. Например, раб называется рабом господина, а господин — господином раба. Эти взаимоисключающие друг друга стороны находятся во взаимной зависимости друг от друга. Отношение должно быть, по мысли Аристотеля, не поверхностным, а глубоким. Кстати сказать, отношение господина и раба является глубоким выражением общественных противоречий, и это противоречивое отношение Аристотель признавал основой существования рабовладельческого государства. Аристотель в то же время увековечивал отношения раба и господина. Догадка Аристотеля о диалектическом единстве взаимоисключающих противоположностей была раздавлена его апологетикой рабовладельческого строя.

Отношения у Аристотеля не имеют индивидуального бытия, а предполагают существование нескольких предметов. Отношение не наблюдается отдельно от предметов, а является принадлежностью предметов. Отношение не принадлежит отдельным предметам, а требует наличия, по крайней мере, двух предметов. Поэтому логически выходит, что сначала существуют предметы, а затем отношения.

В 1-й главе четырнадцатой книги «Метафизики», а также в «Категориях» Аристотель рассматривает относительный характер понятий «великого и малого». Понятие большего определяется отношением к другому. Больше — больше меньшего, и меньше — меньше большего. Наличие соответствующих соотносительных моментов делает зерно большим, а гору — маленькой. Если бы можно было говорить о безотносительно малом и о безотносительно большом, то никогда нельзя было бы

назвать гору малой и зерно большим. Точно так же мы говорим, что в доме много людей, а в театре мало, хотя для нас отнюдь не является секретом, что в количественном отношении дело обстоит как раз наоборот. Иными словами, большое и малое не столько означают собственно количество, сколько принадлежность к соотносительному. Поэтому то, что в данном определенном отношении является малым, не претерпевая никакого изменения, в другом отношении может стать большим, и наоборот. В этом отношении сама собой напрашивается аналогия с категорией сущности. Вспомним, что у сущности, согласно Аристотелю, нет движения, потому что сущности не противоположно ничто другое, а между тем движение есть переход от некоей действительности к ее реальной противоположности. Категория отношения с категорией сущности, как это ясно само собой, не сходна ни в чем, кроме как в одном-единственном: отношение тоже не имеет самостоятельного движения, так как мы мыслим изменение любого предмета при всем том, что соотносительный с ним предмет не претерпевает никакого изменения.

Соотнесенным вещам и явлениям материального мира, по Аристотелю, присуща противоположность. Например, знание противоположно невежеству, но они входят в число таких соотнесенных моментов, когда одна сторона одновременно исключается и устанавливается другой стороной. Противоположность составляет одну из особенностей отношения. «Однако не для всего данного в отношении к другому имеется противоположное» [3]. Например, двойному ничто не является противоположным, поэтому о двойном и не говорят, как о двойном в большей или меньшей степени. Следовательно, малому и большому, рассматриваемым самим по себе, нет ничего противоположного, так как невозможно принять противоположное тому, что самостоятельно, отдельно и не находится в состоянии отношения к другому. Если бы у Аристотеля большое и малое были противоположны сами по себе, то из этого можно было бы заключить, что одно и то же способно совмещать в себе противоположное, что одно и то же и велико и мало в одно и то же время, но, конечно, ничто в одно и то же время не

[3] *Аристотель*. Категории, стр. 20.

может принимать противоположного, как это можно видеть на примере субстанции. Субстанция может принимать противоположное, но не в одно и то же время. Никто в одно и то же время не может быть больным и здоровым. Тогда было бы справедливым, что одно и то же будет противоположно самому себе. Ибо, если большое противоположно малому, то оно в одно и то же время и велико и мало и, конечно, тогда может что-нибудь быть противоположным самому себе. Но невозможно, чтобы что-нибудь было противоположно самому себе. Итак, большое не противоположно малому и многое немногому, так как если эти понятия считать не относительными, а количественными только, то они не будут иметь в себе ничего противоположного.

Таким образом, большое и малое по природе своей находятся не в самих себе, а вовне, в других вещах, ибо большое указывает на что-то малое и наоборот, и только в этом отношении к другому обретает смысл. Большое и малое уже потому нельзя отождествлять с количеством, что количество определенно указывает на точный размер, а большое и малое не указывают на это. Они суть противоположности и как таковые существуют только друг по отношению к другу.

Очень важное место отводится Аристотелем математически выражаемому отношению. Математическое отношение раскрывается им на примере того, как двойное стоит в отношении к половинному, как то, что больше, к тому, что меньше, а также как то, что в несколько раз больше, относится к тому, что в несколько раз меньше, и как то, что превышает, к тому, что превышается [4]. По мнению Аристотеля, математические отношения являются наиболее общими, так как числа не сводятся к единичным предметам; такие отношения, которые устанавливаются на основе числа, не даются в реальной действительности. Аристотель возражал пифагорейцам, отождествлявшим математические числа с вещами, однако сам, говоря, что «такие отношения, которые устанавливаются на основе числа, не даются в реальной действительности... реальность движения этим (т. е. числовым) отношениям не свойственна» [5], вместе

---

[4] См. *Аристотель*. Метафизика, стр. 96, лев. кол.
[5] Там же.

с тем не выдерживает научной последовательности и дает несколько идеалистическую трактовку числового отношения. Можно все же предполагать, что у Аристотеля отношения, устанавливаемые в числах, поскольку они реально мыслятся, существуют потенциально, а не в действительности. Но как только Аристотель выходит из области математических отношений и переходит в область материального бытия, все снова становится на свои места, и категория отношения получает у него глубочайший объективный смысл как выражение реально существующих и соотносящихся явлений материального бытия. Плодотворной мыслью Аристотеля при разборе категории отношения в ее многообразных проявлениях заключается в том, что везде и всегда соотносительные стороны выступают у него как объективно существующие.

Важно подчеркнуть, что Аристотель различал два вида отношений: во-первых, объективные отношения между вещами (внешние отношения) и, во-вторых, отношения между объектом и субъектом познания (внутренние отношения). Так категория отношения рассматривается Аристотелем не только применительно к природным вещам, но и применительно к отношению мышления и бытия. Когда же речь идет о таких отношениях, где одним членом соотносительных сторон является познающий субъект, а другим — объект материального мира, то Аристотель демонстрирует торжество материализма. Указывая, в частности, на то, что соотнесенные определения в случае упразднения любого из них тем самым взаимно упраздняют друг друга, Аристотель вместе с тем подчеркивает, что это положение применимо «не для всех соотнесенных вещей», так как «познаваемое существует, по-видимому, ранее, чем знание... лишь редко,— думает он,— можно увидать,— а, может быть, таких случаев и нет,— чтобы знание возникало вместе с познаваемым. Далее, познаваемое, будучи упразднено, упраздняет вместе с собой и знание, между тем знание не упраздняет вместе с собой познаваемого: в самом деле, если нет познаваемого, то нет и знания, ведь оно в таком случае было бы знанием без предмета... Подобным же образом обстоит дело и в области чувственного восприятия,— воспринимаемое существует, по-видимому, ранее, чем восприятие. В самом деле, воспринимаемое, будучи упразднено, упраздняет вместе с собою и

восприятие: между тем восприятие не упраздняет вместе с собой воспринимаемого» [6].

Проводимая здесь мысль характерна для аристотелевского материализма, отстаивающего примат материального объекта над субъектом.

Аристотель поднимает вопрос о том, не принадлежат ли отношения к сущностям? И отвечает на него отрицательно. Что отношения не принадлежат к субстанциям, явствует из того, что они обязательно связаны с наличием соотносимых предметов, отношения. Отношение, продолжает Аристотель развивать свою мысль, не есть субстанция еще и потому, что ему нельзя приписать происхождения, развития и прехождения. Не будучи субстанцией (сущностью), отношение вместе с тем теснейшим образом связано с категорией качества — не в меньшей мере, нежели с категорией количества: если количество указывает на сравнимость одного явления с другим в одном отношении, то качество указывает на сравнимость этих явлений в другом отношении, так что качества связаны с отношением явлений. Следовательно, категория качества граничит с группой категорий, выражающих отношения между явлениями.

Аристотель догадывался, что взаимозависимости явлений— их взаимоотношения — крайне многообразны, что каждый предмет связан с другими предметами множеством уз. Об этом, между прочим, свидетельствует и то, что Аристотель, как известно, «впервые анализировал форму стоимости» [7], на что со всей определенностью указывал не кто иной, как К. Маркс в «Капитале». Аристотелю, по словам Маркса, было совершенно ясно, «что денежная форма товара есть лишь дальнейшее развитие простой формы стоимости, т. е. выражения стоимости одного товара в каком-либо другом товаре» [8]. В подтверждение Маркс приводит следующее высказывание Аристотеля:

«5 лож = 1 дому» («πέντε κλῖναι ἀντὶ οἰκίας»)
«не отличается» от:
«5 лож = такому-то количеству денег»
(«πέντε κλῖναι ἀντὶ...ὅσου αἱ πέντε κλῖναι») [9].

[6] *Аристотель.* Категории, стр. 22—23.
[7] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 23, стр. 68.
[8] Там же, стр. 69.
[9] См. там же.

Аристотель, продолжает развивать свою мысль Маркс, «понимает, далее, что стоимостное отношение, в котором заключается это выражение стоимости, свидетельствует, в свою очередь, о качественном отождествлении дома и ложа и что эти чувственно различные вещи без такого тождества их сущностей не могли бы относиться друг к другу как соизмеримые величины» [10]. «Гений Аристотеля,— заключает Маркс рассмотрение вопроса,— обнаруживается именно в том, что в выражении стоимости товаров он открывает отношение равенства. Лишь исторические границы общества, в котором он жил, помешали ему раскрыть, в чем же состоит «в действительности» это отношение равенства» [11].

Аристотель поставил вопрос: в чем заключается та общая субстанция, которая делает возможным выражение стоимости лож в стоимости дома. Но решить этот вопрос в том смысле, что дом противостоит ложу в качестве чего-то равного в том именно, что действительно одинаково в них обоих, а это *человеческий труд,*— оказалось для Аристотеля непосильным. И Маркс приводит следующее высказывание из «Никомаховой этики» Аристотеля: «Обмен не может иметь места без равенства, а равенство без соизмеримости». «Однако в действительности невозможно, чтобы столь разнородные вещи были соизмеримы» и их приравнивание друг к другу следует рассматривать лишь как «искусственный прием для удовлетворения практической потребности» [12].

К. Маркс высоко оценил поиски Аристотелем общей субстанции соотнесенных предметов и его мысль о первичности свойств сравнительно с отношениями. В то же время Маркс поправляет Аристотеля, считавшего, что свойства предметов возникают из их отношений. «Свойства данной вещи,—писал в отличие от Аристотеля Маркс,— не возникают из ее отношения к другим вещам, а лишь обнаруживаются в таком отношении» [13].

После сущности, количества и качества отношение, по мысли Аристотеля, образует третью группу основных черт бытия. В последней книге «Метафизики» перечисляются три группы категорий бытия, говорится о том, что

[10] Там же.
[11] Там же, стр. 70.
[12] См. там же, стр. 69.
[13] Там же, стр. 67.

все существующее в одних случаях — сущности, в других — состояния (количество и качество), в третьих — отношения. Из сказанного о категории отношения можно вывести заключение, что отношения взаимообратимы, т. е. относительное по природе существует во взаимной совокупной сопринадлежности соотносительных друг с другом вещей. Однако не о всех соотносимых друг с другом вещах справедливо сказать, что они существуют совокупно, но лишь о тех, которые являются соотносительными по природе. Отношению присуща противоположность, но она присуща не всем отношениям. Если для сущности как индивида был указан вид и род, для количества как первичное было указано делимое, для качества — неделимое, то для отношения таким первичным свойством следует считать его *обратимость:* определения в нем не выступают одно перед другим, принятие определения в отношении одного порождает другое, со снятием одного определения снимается и другое.

В истории философии нередко предпринимались попытки истолковать содержание категории «отношение» у Аристотеля как чисто идеальное отношение между понятиями. Представители буржуазной философии, как правило, предметы и свойства вещей вообще сводят к отношениям, а последние трактуют субъективистски. В новой философии интерес к категории отношения и к тому, что позже получило название «логики отношений», обнаруживается у Канта в связи с основной идеей критицизма — идеей всеобщей соотносительности всех элементов познания. У Канта эта категория занимает важное место между основными элементами познания. Следует отметить, что то новое, что внесла сюда критическая философия в лице Канта, заключалось в признании всех отношений предметов мысли между собою в свою очередь соотносящимися с «Я». Категория отношения у Виндельбанда понимается как вполне независимая от объективной реальности. Всевозможные категориальные отношения являются у него чисто мысленными отношениями. А Риккерт, например, требует понятие «вещи» преобразовать в понятие отношения. Представители «логики отношений» выступают против аристотелевской логики из-за ее материалистических основ. Например, по мнению Серрюса «с этой логикой (имеется в виду «логика отношений». — *Д. Дж.*) сообразуется новейшая фи-

лософия суждения, противопоставляющая себя аристотелевской философии понятия» [14].

Аристотелевское понимание категории отношения как отношения между объективно существующими материальными предметами имеет не только историческое, но и познавательное значение для разоблачения нелепостей «логики отношений» и релятивистского идеализма. Представителям логики отношений не нравится онтологический характер логики Аристотеля и то, что его категории суть копии реальных отношений явлений материального мира. Все они упрекают Аристотеля в том, что он на каждом шагу ставит вопрос об адекватности форм познания формам бытия.

Представители релятивистской философии рассматривают «отношения» как нечто первичное и независимое от вещей материального мира. Вот почему все они выступают против материалистического понимания категорий вообще и категории отношения в особенности. Антинаучная цель «логики отношений» состоит в отрицании материалистической природы отношения. Аристотель, правда, в силу исторических условий эпохи не смог дать полиую картину диалектики отиошений, ио прииции диалектического истолкования этой проблемы был открыт впервые Аристотелем.

«Логика отиошений» отрицает материалистические принципы философии Аристотеля, в том числе и его учения о категориях, объявляет их «субстанционализмом» и «метафизикой». Серрюс доказывает, что науку не интересует фактическое (т. е. действительное) существование вещей. Науку, так считает Серрюс, интересует только формальное существование вещей как членов разных отношений, т. е. отношение, с его точки зрения, создает члены ряда, а не наоборот. Единственная истинная действительность, с которой наука имеет дело, есть якобы отношение. «Отношениями являются все объекты науки — причина, даже само пространство, которое представляется «данным», но которое анализ разлагает на отношения» [15].

Отвергая материалистическую предпосылку аристотелевской философии и заменяя категорию материальных

[14] *Шарль Серрюс.* Опыт исследования значения логики. М., 1948, стр. 119.

[15] Там же, стр. 143.

вещей категорией отношения, представители «логики отношений» считают, что:

объективная действительность не представляет предмет науки, что рассмотрение субстанциональной природы материальной действительности не составляет задачу науки;

отношение составляет единственную реальность, с которой наука имеет дело;

отношение не существует в реальной действительности: оно — априорная форма разума;

понятие отношения является основным понятием: достаточно одной только данности отношения, чтобы вывести из нее все члены отношения; отношение как общий закон содержит все частные случаи.

Уже одно перечисление основных моментов «логики отношений» делает для нас ясным материалистическое существо логики и учения о категориях Аристотеля и в особенности понимания категории отношения. Для Аристотеля существование отношения означает существование предметов материального мира. Каждое отношение имеет смысл только в сфере предметов материальной действительности. Категория отношения у Аристотеля понимается как объективное отношение, существующее в действительности.

Особо следует отметить, что, разрабатывая категорию отношения, Аристотель обнаруживал такие ее состояния, которые им рассматриваются как самостоятельные связи и стороны материального бытия. Все эти состояния констатируются в виде особых категорий, хотя некоторые из них в «Категориях» не перечисляются.

Таким образом, сущность определяется Аристотелем с двух сторон — с материальной и формальной, при которых материя становится сперва количеством, а потом качеством, после чего он дает логическое определение отношения этих сторон сущности. Как осуществляется переход материи в форму и количества в качество? — «Движением», отвечает Аристотель, т. е. материя вечна и через количественно-качественные изменения она вечно стремится быть оформленной, изменение же происходит через «движение». Материя сопровождается движением, а движение происходит во времени и пространстве.

Диалектика категорий движения, пространства и времени

Концепция отношения лежит в основе анализа Аристотелем категорий движения (κινήσις), пространства (τόπος) и времени (χρόνος). Категория движения занимает в учении Аристотеля о категориях сравнительно много места. Ей уделяется большое внимание в его главных сочинениях, в «Метафизике» и, преимущественно, в «Физике». При рассмотрении каждой категории Аристотель высказал блестящие диалектические догадки. Так, при разборе категории движения он дал много прогрессивного и материалистического. Большой заслугой Аристотеля является то, что он был склонен признать движение неотъемлемым свойством природы, хотя и не довел этой мысли до конца. Здесь повлияли колебания между материализмом и идеализмом. Признание Аристотелем объективности движения и развития основывается на его учении об объективном существовании природных вещей.

Аристотель считал необходимым, чтобы философия природы сказала свое слово о категории движения, но вместе с тем он понимал, что «постичь ее нелегко». Аристотель очень осторожно подходил к этой категории, поскольку, по его же выражению, движение — одно из труднейших понятий. Мыслитель считал материю и присущее ей движение безусловной необходимостью в предметах реального мира. В изложении Аристотелем категории движения оказалось плодотворным его признание: природа «есть первая материя, лежащая в основе каждого из тел, имеющих в себе самом начало движения и изменения» [1].

Как мы видим, в начале исследования Аристотель ищет основание категории движения в самой природе. Он считал, что для научного познания природы необходимо изучить движение. «Так как природа есть начало движения и изменения, а предметом нашего исследования является природа, то нельзя оставлять не выясненным, что такое движение» [2]. Выяснение движения являет-

---

[1] *Аристотель.* Физика. Перевод В. П. Карпова. Изд. 2. М., 1937, стр. 30.

[2] Там же, стр. 49.

ся главным при изучении природы. Мало того, незнание движения, по глубокому убеждению Аристотеля, является незнанием самой природы. Об этом он сам говорит: «... ведь незнание движения необходимо влечет за собой незнание природы» [3]. Сильная материалистическая тенденция Аристотеля в его учении о движении проявляется в том, что он считает бессмысленным признание существования предметов до существования движения.

Представления Аристотеля об объективном характере движения основываются на признании им объективности материального мира, которому присуще вечное движение. Материя, по Аристотелю, существует вместе с движением. О движении философ говорит как об особом существенном признаке материи. Материю, по Аристотелю, если только можно мыслить, то ни в чем другом, как «в движущемся предмете» [4]. А «движение познается через движущееся тело...» [5]. Следовательно, движение имеется там, где есть реальность. Движение находится, по мнению Аристотеля, в том, что может быть приведено в движение, т. е. в материи. Материя сопровождается движением и движение материей. В этом, как говорит Аристотель, каждый может убедиться из наблюдения над простейшим движением. «Пытаться доказывать,— говорит Аристотель,— что природа существует, смешно, ибо очевидно, что предметов, обладающих такими свойствами, имеется много» [6]. Точно так же обстоит и с движением. Можно ли отделить материальные тела от движения? «Можно, только мысленно»,— отвечает Аристотель. Мысленным отделением тела от движения занимается математика, иначе говоря, математика, по Аристотелю, имеет дело с абстракциями физических сторон явлений. Движение, по мнению философа, не существует над природой. «Не существует движения помимо вещей, так как все изменяющееся изменяется всегда или в отношении сущности, или количества, или качества, или места» [7]. Материалистическая сторона филосо-

---

[3] *Аристотель.* Физика, стр. 49.
[4] *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого, М.— Л., 1934, стр. 41, прав. кол.
[5] *Аристотель.* Физика, стр. 96.
[6] Там же, стр. 29.
[7] *Аристотель.* Физика, стр. 50.

фии Аристотеля проявляется и в его учеиии о вечиости движеиия.

При рассмотреиии материи и формы уже говорилось (к этому мы еще вериемся при разборе категорий возможиости и действительиости), что материя, с точки зреиия Аристотеля, вечиа и иеуииичтожима. Оиа вечио стремится быть оформлеииой. Если материя вечиа, а движеиие составляет иеотъемлемое свойство материи, то Аристотель безусловио вправе заявить, что движеиие вечио и иеуииичтожимо. Аристотель ие призиает движеиия времеииым явлеиием. По этому поводу в 1-й главе восьмой кииги «Физики» ои ставит вопрос: «Возиикло ли когда-иибудь движеиие, ие будучи раиьше, и исчезиет ли сиова так, что иичто ие будет двигаться? Или оно ие возиикло и ие исчезиет, ио всегда было и всегда будет, бессмертиое и иепрекращающееся, присущее существам, как иекая жизиь для всего, образоваиного природой?» [8]. На поставлеииый вопрос Аристотель отвечает, что движеиие «всегда было и во всякое время будет». Движеиие, будучи вечиым и иеуиичтожимым, существует иезависимо от существоваиия позиающего его человека.

Для большей ясиости категории движеиия Аристотель дает ее определеиие с отрицательиой стороиы. Противоположиыми определеииями движеиия, по Аристотелю, будут: 1) Всякое измеиеиие является коиечиым; 2) Предметы, раиьше ие двигавшиеся, иачииают двигаться; 3) Если предмет покоится, то ои перешел в это состояиие из движеиия. Движеиие раскрывает реальиую сущиость *отношения,* оио одиаково лежит в осиове бытия и мысли. Материя и форма обусловлеиы движеиием. По миеиию философа, утверждать, что движеиия иет и будто бы все покоится, иемыслимо и противоречит фактам и иауке.

Следует особо отметить, что Аристотель в «Физике» свое учеиие о природе рассматривает как учеиие о движении. При этом движеиие трактуется Аристотелем не только как механическое движеиие, иными словами, ие только как перемещеиие в простраистве, ио и как переход от потеиции к акту (ио об этом позже). Точнее говоря, движеиие в изложеиии Аристотеля охваты-

[8] Там же, стр. 166.

вает следующие виды: возникновение, уничтожение, изменение, рост, уменьшение и пространственное перемещение (или просто перемещение). Движение мыслится Аристотелем как *изменение вообще*. Но Аристотель не останавливается на этом общем положении и, конкретизируя отдельные виды движения, констатирует, что формы движения могут быть раскрыты при изучении особых видов самого материального бытия.

Виды движения рассматриваются Аристотелем в аспекте противоположностей. И это весьма примечательно. «В самом деле,— говорит Аристотель,— все ⟨с чем мы имеем дело⟩ это — или противоположности, или происходит из противоположностей...» [9]. Придерживаясь этой точки зрения, Аристотель различает виды противоположностей в связи с видами движения — таким образом, что если речь идет о движении относительно сущности, то противоположности характеризуются как возникновение и уничтожение. В случае количественных изменений они фигурируют как больше и меньше, т. е. движение в отношении количества мы называем количественным изменением. В качественных изменениях имеют место такие противоположности, как сухой и влажный, теплый и холодный и т. д. Изменение в отношении качества называется качественным изменением. В случае пространственного движения, по Аристотелю, мы имеем такие противоположности, как движение вверх и вниз, вперед и назад, вправо и влево. Изменение в отношении места называется пространственным перемещением. Совершенно правильно догадываясь о противоположностях в процессе движения, Аристотель все же не различал между ними внутренней диалектической связи. Противоположности выступают в его изложении отделенными друг от друга в пространстве и времени, и в изменяющемся предмете, с его точки зрения, не может быть двух одновременных противоположных процессов. В этом вопросе он бьется около Гераклита и «*борется* с ним». И тем не менее диалектичность мысли Аристотеля отчетливо выступает в разработанной им классификации видов движения.

Аристотель различает четыре основные вида движения: 1. По принципу противоречия (ἀντίφασις): возник-

[9] *Аристотель.* Метафизика, стр. 61, прав. кол.

новение и уничтожение; 2. По принципу противоположности (ἀντικειμένως): качественное изменение; 3. Количественные изменения — увеличение и уменьшение; 4. Пространственное перемещение. Особенно важно подчеркнуть органическую связь этой классификации с аристотелевским учением о категориях сущности, количества, качества, пространства и времени. Все виды движения, по мнению философа, по отношению друг к другу выступают в качестве противоположных определений. Так, движение, взятое вообще, является противоположностью покоя, но вместе с тем полагает покой; возникновение противостоит уничтожению; рост уменьшению и т. п.

Аристотеля интересует, какой из этих видов движения является первым и что он собой представляет по отношению к другим. По мнению философа, из перечисленных им видов движения «самым обыкновенным и в собственном смысле движением является движение по месту, которое мы называем перемещением» [10]. Пространственное движение является первым видом движения потому, что оно, так сказать, предпосылка для любого другого вида движения. То, что пространственное движение, по мнению философа, является первым, явствует из следующего: *первым* вообще называется, по Аристотелю, то, в отсутствие чего не будет остального; тогда как само оно может существовать и без остального. Оно, первое, есть первое по времени и первое по сущности — поэтому и необходимо, чтобы перемещение было первым видом движения. Ни один из последующих видов движения не является более первым, чем простое движение, или перемещение. Все остальные виды движения представляются более поздними сравнительно с пространственным движением, так как в процессе пространственного перемещения движущееся меньше всего лишается своей сущности. При пространственном движении, по мнению Аристотеля, предметы не изменяются в своем бытии, как изменяется, например, в качественно движущемся качество, в растущем и убывающем количество. Таким образом, пространственное движение, по Аристотелю, является первым условием для других видов движения. Все другие виды движения

[10] *Аристотель.* Физика, стр. 69.

предполагают и содержат в себе пространственное движение. Аристотель различает следующие виды пространственного движения: притягивание, отталкивание, несение, вращение.

После выяснения видов движения Аристотель переходит к вопросу о том, прерывны или непрерывны эти виды движения. Разоблачение доводов Зенона, как мы увидим позже, возможно лишь при правильном понимании этих понятий. Как уже говорилось, греческие мыслители, и Аристотель в их числе, в принципе отрицали всякую бесконечность. По мнению Аристотеля то, что ни один из видов движения не может быть непрерывным, очевидно из следующего. Все движения и изменения идут от противоположного к противоположному. Например, для возникновения и уничтожения пределом является сущее и не сущее, для качественного изменения — противоположные состояния, для количественного изменения — рост, убыль, т. е. большая и малая величина. А для пространственного движения — противоположные точки. Но там, где имеется предел, о бесконечности не может быть и речи.

Подводя итоги рассмотрению форм движения в учении Аристотеля, следует отметить, что, какой ограниченной ни была бы данная Аристотелем классификация форм движения, она имеет очень большое значение. Она явилась первой в истории философии попыткой представить мировое движение в упорядоченном виде. Аристотель впервые счел необходимым познавать природу в связи с изучением различных видов движения.

Основная линия, которая проходит через все исследование категории движения,— это доказательство ее объективности. Однако объявив природу и материю источником движения, Аристотель не выдерживает этой линии до конца. Аристотель признавал иногда движение внутренне присущим вещам свойством: «самопроизвольность же свойственна и всем прочим живым существам и многим неодушевленным предметам» [11]. Однако догадываясь, что материя сама в себе имеет источник движения, т. е. что движение материи может быть самодвижением, он в конце своей философской системы источник движения усматривает в «неподвижном двига-

[11] *Аристотель.* Физика, стр. 41.

теле», в боге. «Первый двигатель» движет все, сам же в движении не нуждается. Он является неподвижным двигателем материальных тел и имеет энергию лишь благодаря самому себе. «Первый двигатель», по Аристотелю, сам не движется, в противном случае пришлось бы признать наличие еще одного двигателя и т. д. Это, по мнению Аристотеля, вызвало бы дурную бесконечность. В «первом двигателе» нет ничего несовершенного — он является чистейшей формой, целью.

Конечно, учение Аристотеля о «первом двигателе» является наиболее мистической стороной его философии. Недостаточное развитие естественных наук не дало возможности Аристотелю, несмотря на высказанные гениальные теоретические положения, сделать соответствующие выводы. Понятие «первого двигателя» не имеет никакой логической связи с основными положениями его философии. Вот почему, несмотря на его явный идеализм в вопросе о «первом двигателе», он в отдельных случаях все же не противопоставлял движущееся источнику движения. Отметить этот момент важно потому, что это до некоторой степени ослабляет и делает непоследовательным его идеализм в этом вопросе.

То, что движение существует, так или иначе утверждали все, писавшие что-либо о природе. Занимаясь вопросом о происхождении мира, все мыслители направляли свои усилия на рассмотрение вопроса о возникновении и уничтожении, а возникновение и уничтожение без движения невозможно. Следует отметить, что предшествовавшие Аристотелю философы исследовали только какой-либо один вид движения материи. Например, Левкипп и Демокрит учили, что движение в виде бесконечного количества погибающих и возникающих миров существует вечно. По их мнению, возникновение и уничтожение связано с движением. Демокрит исследовал только прямолинейное перемещение атомов. Анаксагор считал, что после продолжительного покоя разум произвел движение. По Эмпедоклу же все движется и все покоится, он говорил о соединении и разъединении элементов — огня, воздуха, воды и земли. По его мнению, движение бывает лишь тогда, когда дружба делает из многого единое или вражда — из единого многое. Заметим, что Аристотель отдает дань Эмпедоклу, видя в перемене дружбы и вражды — порядок, законо-

мерность. Гераклит признавал движение и превращение через борьбу противоположностей. Аристотель критикует всех своих предшественников за то, что они касались движения ограниченно. Он резко противопоставлял свое учение о движении платоновскому, согласно которому движение возникает из «ничего» и приходит к «ничто».

Классики марксизма-ленинизма дали высокую оценку учению Аристотеля о движении, источниках движения и его формах. Например, в своей докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» К. Маркс подчеркивал критику Аристотелем предшествующих философов в вопросе о движении. А Ф. Энгельс в «Диалектике природы» говорит:

«Аристотель также и пифагорейцев правильно упрекает в следующем:

Своими числами «они не объясняют, каким образом возникает движение и как без движения и изменения имеют место возникновение и исчезновение или же состояния и действия небесных вещей. («Метафизика», кн. I, гл. 8)» [12].

Несмотря на все свои попытки, древние философы, по мнению Аристотеля, оставляют необъяснимым происхождение движения. Он создал собственное философское учение о движении, которое при всех своих недостатках представляется все же более совершенным, чем учения его предшественников. Аристотель критиковал элеатов за то, что они отрицали движение, и называл их «неподвижниками» и «противоестественниками», но он считал, что они сделали большое дело тем, что вскрыли противоречие в движении и тем самым поставили проблему для дальнейших исследований.

Все категории в учении Аристотеля настолько переплетены, что друг без друга они не в состоянии раскрыть свою собственную сущность. Каждая категория, раскрывая свое собственное содержание, содержит в себе некоторые элементы, необходимые для раскрытия других категорий. Так при разработке категории движения Аристотель для полного ее осмысления вводит категорию места (пространства). Поэтому неудивительно, что Аристотель категории места в своей философской системе уделил исключительно большое внимание. Катего-

[12] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 20, стр. 504.

рия пространства играет свою определенную роль в анализе Аристотелем категории отношения, так как анализ любого материального предмета, по Аристотелю, является анализом самого отношения. Первым же условием анализа самого материального предмета в его отношениях с другими материальными предметами является именно пространственное его размещение и осмысление.

Таким образом, категория пространства, выступая конкретизацией отношения, уточняет характер и содержание отношения. Для Аристотеля пространство выступает в качестве некоего результата отношений предметов материального мира. Пространство понимается им как объективная категория, как свойство природных вещей.

Движение, по глубокому убеждению Аристотеля, невозможно без пространства и времени [13]. Он считал, что пространство не стали бы вообще исследовать, если бы не было движения относительно пространства. Категория пространства исторически возникает из понятия *места,* вернее, из обобщения понятия места. Это понятие, имеющее свои корни в повседневном опыте, человеческой практике, в категориальной форме и содержании впервые изложено Аристотелем. По собственному признанию Аристотеля, вопрос, что такое место, очень труден, тем более, что у его предшественников этот вопрос не был даже поставлен сколько-нибудь удовлетворительным образом. «Мы,— говорит Аристотель,— не встречаем у других исследователей никакого ни предварительного, ни хорошего разрешения трудностей, связанных с ним» [14].

Аристотель упрекает элеатов в том, что они не понимали пространства, поскольку отрицали движение. Демокрит тоже не разрешил эту проблему, ибо признавал пустоту. Что же касается Платона, то он, по мнению Аристотеля, не пошел дальше общего указания в «Гимее» о «сопричастности» места и материи и мнения о том, что божественный создатель образовал из материи совпадающие с пространством вещи. Необходимо, по Аристотелю, чтобы физик рассматривал место, «существует оно или нет и как существует, и что оно такое» [15].

---

[13] См. *Аристотель.* Физика, стр. 49.
[14] Там же, стр. 69.
[15] Там же.

Понятие место (τοπος) Арнстотель употребляет в разных значеннях, напрнмер, говорнт о «месте» как о существенном прнзнаке предмета,— что каждый внд бытня обладает способностью заннмать определенное «естественное место», в другом случае понятне «место» он употребляет для характернстнкн разлнчных взглядов прн нзученнн предмета нлн для обозначення места явлення в снстеме другнх. В подавляющем же большннстве случаев место у Арнстотеля указывает на пространственное расположенне матернального бытня. Ученне о «месте» в смысле пространственного определення предмета нанболее подробно разработано в сочнненнях мыслнтеля. Арнстотелем «место» в основном понимается как пространство вообще, а в отдельных случаях как определенное пространство, т. е. заннмаемое данным предметом определенное место. Существуя, вещн обязательно находятся где-то, т. е. заннмают определенное место. Здесь, по Арнстотелю, мы нмеем определенное пространство. Множество такнх определенных пространств, т. е. мест, заннмаемых матернальнымн предметамн, дается местом вообще, т. е. пространством. Такнм образом, согласно Арнстотелю, есть нечто, что прнложнмо ко всякому месту, к любому определенному пространству,— всеобщее пространство.

Следовательно, Арнстотель не отделяет место от пространства; место — определенное пространство — возннкает в результате наличия пространства вообще, т. е. является частью этого всеобщего пространства. Но, с другой стороны, Аристотель не отделяет и пространство от места, ибо пространство, как он говорит, «не есть тело».

У Аристотеля различия между вещами сообщаются определенными пространствами — местами. Поэтому общая категория пространства имеет смысл только в связи с определенностью места, ибо, где нет различия между определенными местами, там нет и пространства. Если же такое различие есть (это против атомистов), тогда есть и пространство. Следовательно, пространство является и отрицанием определенных мест (поскольку, по словам Аристотеля, пространство не есть материя) и утверждением их (поскольку без этих определенных тел пространство немыслимо). Примечательно, что Аристотель, хотя и не смог до конца раскрыть и

отчетливо показать это, все же догадывался о противоположностях, присущих пространству.

Мы показали, что у Аристотеля первейшим и самым распространенным видом движения является перемещение материальных тел в пространстве, т. е. перемена места, когда материальные тела, существуя в пространстве, перемещаются в нем. То, что пространство есть *нечто,* это явно для великого философа из простого движения и взаимной перестановки материальных тел. Материя неотделима от предмета, а пространство, по мнению философа, обладает и тем и другим.

Основное материалистическое положение у Аристотеля в области разбираемой категории — это доказательство объективности пространства, т. е. пространство существует независимо от познающего субъекта. Существование материальных вещей необходимо сопровождается наличием определенных мест, поэтому у Аристотеля напрашивается вопрос, является ли место телом? Оно, по Аристотелю, не может быть телом, так как в таком случае в одном и том же месте находилось бы два тела. Это Аристотель поясняет наглядным примером: там, где была вода, теперь находится воздух или другое тело, т. е. место обладает величиной, а не телесностью, следовательно пространство не является материей, ничто не состоит из него. Место предмета не является частью самого предмета, а лишь то, что его ограничивает, охватывает. Предметы находятся в пространстве как форма в материи, или, по выражению Аристотеля, как «вино в сосуде». Подобно тому, как сосуд есть переносимое место, так и место есть непередвигающийся сосуд. Само место находится где-то, но только не вместе с телом, а как граница его.. Место, по Аристотелю, не является ни движущей причиной, ни телом, ни материей, ни формой, однако место есть все же нечто — оно есть первая неподвижная граница объемлемого. Место объемлет материальное тело таким образом, что оно в себе не имеет ничего из вещи, которую объемлет. Следовательно, место существует одновременно с объемлемой им вещью, т. е. граница и ограничиваемое существуют вместе и одновременно. Место отделимо от вещи, поэтому, когда вещь уносится дальше, оно остается в неизменном покое.

Поэтому апорию Зенона, что если существует место,

то должно существовать и место места, разрешить нетрудно, полагает Аристотель. Разумеется, ничто не должно помешать тому, чтобы первичное место было в другом, ибо оно в нем не как в месте, а так, как здоровое заключается в теплом — как свойство, а теплое, в свою очередь, в теле — как состояние. Следовательно, тут нет необходимости, думает Аристотель, идти по линии дурной бесконечности: пространство принадлежит тому предмету, который в нем помещается. Для пространства не требуется другое пространство, для этого последнего третье, и так до бесконечности потому, что пространство является свойством материального бытия. Пространство, по Аристотелю, *характеризует* материю и содержит ее в себе, так же, как «здоровое заключается в теплом»,— ведь для теплого не требуется особенное место — оно является свойством здорового; точно так же пространство является неотделимым *свойством* материальных предметов.

Мы видим, таким образом, что у Аристотеля учение о пространстве сводится к учению о месте. Понимание пространства как определенного места привело его к заключению о конечности мирового пространства: там, где кончается ограничение одного тела другим, неприменима и категория пространства. Границей пространства выступает у Аристотеля последняя неподвижная граница небосвода, охватывающая место. Местом, по мнению Аристотеля, является не небесный свод, а его крайняя, касающаяся подвижного тела, покоящаяся граница, поэтому земля помещается в воде, вода в воздухе, воздух в эфире, эфир в небе, а небо уже ни в чем другом. В пространстве находится то тело, вне которого имеется объемлющее его тело, но все небо нигде не находится, так как никакое тело его не объемлет. Место же не является небом, а есть граница, которая соприкасается с телом.

Хотя место и тело совпадают, но отсюда нельзя делать вывод, будто Аристотель отождествлял их; как раз напротив, он подчеркивал, что место отделимо от предмета, поскольку оно отличается от материи. Место есть либо то общее, в чем существуют все тела (это пространство вообще), либо то особенное, в котором они находятся как в первом (это определенное пространство). Отсюда у Аристотеля и возникает трудность с

категорией пространства: тогда, когда мы имеем дело с определенным пространством (т. е. с занимаемым телом местом), имеется кажимость материи, т. е. отождествление определенного пространства с телом, с другой же стороны, когда пространство рассматривается как то общее, в чем существуют все тела, имеется кажимость формы, т. е. отрыв пространства от материальных тел и представление о нем как о чем-то чуждом для материальных тел.

С первой кажимостью, т. е. с отождествлением пространства с телом, Аристотель справился, т. е. он не допускал этого отождествления. Что же касается второй кажимости, т. е. отрыва пространства от материальных тел, то он, хотя и отмечает ее и пытается справиться с ней, но под конец исследования не выдерживает материалистической точки зрения. В таком понимании, а именно как всеобщее, пространство выступает у него как особая реальность, которая не обязательно должна быть связана с материальными телами, и превращается в нечто существующее независимо от объективного бытия. Отрыв пространства от тел в таком аспекте проявляется у него в утверждении, что «оно, т. е. пространство, не пропадает, когда находящиеся в нем вещи гибнут», ибо «телом быть ему невозможно», и оно может быть рассмотрено как «не передвигающийся сосуд», так как ему всегда «предпочтительно должно быть неподвижным».

Таким образом Аристотель, стремясь избежать отождествления пространства с материальными телами, в дальнейшем в своих попытках показать объективность пространства представил его как нечто обособленное от находящихся в нем материальных тел и как обладающее самостоятельным, независимым от них существованием, и на этом пути он переступил порог идеализма.

Здесь уместно отметить следующее. То обстоятельство, что Аристотель так чрезмерно напирал на объективности пространства, что порою даже представлял его как нечто чуждое по отношению к самим материальным вещам, было вызвано, как это можно судить из его собственного высказывания, старанием исправить ошибку, допущенную его учителем Платоном, которая заключалась в отождествлении пространства с матери-

альными телами. Так как место кажется формой каждого тела, то поэтому, думал Аристотель, «Платон в Тимее говорит, что материя и пространство — одно и то же, так как одно и то же восприемлющее и пространство» [16].

Аристотель предлагает Платону вопрос, почему идеи и числа не находятся в каком-нибудь одном месте. Невозможно быть местом тому, чему несвойственно ни движение, ни верх, ни низ; там, где они есть, и надо искать место. Если же, как это делает Платон, отождествить место и материю, тогда надо будет признать существование места в месте, иными словами будет существовать место места, и так до бесконечности. Когда воздух заменяется водой, выходит, что место погибло, так как возникающее или исчезающее место находится не в том же самом месте. Однако Аристотель, как мы видели, правильно упрекая Платона в отождествлении пространства с материальными телами, не смог соблюсти меру, и в результате его гениальные догадки об объективности пространства уживаются с идеалистическим противопоставлением пространства материальным вещам. Но этот уклон в идеализм не связан логически с его общим учением о пространстве.

Аристотель выступал против атомистов, признававших существование бесконечного мирового пустого пространства, служащего вместилищем вещей и ареной движения тел. Атомы материи, по мнению атомистов, нечто абсолютно «полное», которое может существовать и двигаться лишь при наличии пустого пространства. Утверждающие существование пустоты, возражает Аристотель атомистам, называют ее местом, но в этом смысле пустота была бы местом, лишенным тела.

Взгляд Аристотеля на пространство как на определенное место, а на место как на первую неподвижную границу объемлемого им тела, исключает признание пустоты в мире. Кроме того, отрицание Аристотелем принципа атомизма, считавшего, что случайные сочетания неизменных частиц обусловливают качественное своеобразие и целостность материальных вещей и их специфические закономерности, повлекло за собой и отрицание пустого пространства. Аристотель в противоположность

[16] *Аристотель*. Физика, стр. 72.

атомистам рассматривал пространство как совокупность мест, занимаемых телами. По Аристотелю не может существовать пустоты, так как пустота это нечто, имеющее величину, и вместе с тем нечто бестелесное, ни на что не действующее и не подвергающееся воздействию. Как объективное существование пространства, так и немыслимость атомистической «пустоты» Аристотель в основном доказывает через движение. Сам факт существования движения материальных тел является, по мнению философа, блестящим доказательством наличия пространства и невозможности «пустоты». Если была бы «пустота», то не было бы, по его мнению, движения. Таким образом, или ни один предмет никуда не перемещается по своей природе, или же, если это происходит, пустоты нет. Пустота и движение несовместимы, так как движение присуще телу, а пустота исключает тело. Пустота с движением не находится ни в каком отношении.

В пустом пространстве, как и в простом отрицании материи, невозможно ни определение, ни различение места. Движение же предполагает различение места. Значит, в пустом пространстве движение немыслимо. Демокрит говорил, что если бы между глазом и небом была пустота, то можно было бы усмотреть муравья на небе. Аристотель говорит, что если бы была такая пустота, мы никого не увидели бы, не было бы видения вовсе. По его мнению, существование пустоты скорее уничтожило бы движение, так как пустота это полнейшее безразличие к тому, движется ли тело и лишено ли оно различий. При наличии пустоты, утверждает Аристотель, мы имели бы «движение» во все стороны, так как пустота не находится в известном отношении к телу. Пространство, говорит Аристотель, выступая против атомистов, постоянно наполнено материей, т. е. пустоты нет.

Аристотель подчеркивает диалектическую связь между пространством и движением, говоря, что движение обнаруживает основные свойства пространства. В частности через движение определяются его шесть направлений: вверх и вниз, вперед и назад, вправо и влево. Эти направления, по мнению Аристотеля, определяются и самой природой вещей, ведь *вверх* и *вниз*, например, отличаются не только положением, но и свойствами, так

как вверх стремятся огонь и легкие тела, а вниз — твердые тела.

Здесь, как мы уже отмечали пространство у Аристотеля выглядит как закон мест. Каждое тело, если ему ничто не препятствует, стремится к своему собственному месту. Тела не находятся «где придется», так как каждое материальное тело обладает своим естественным местом (пространством), поэтому пространство у Аристотеля есть обладающая силой реальность. Подчеркивая эту активность места, Аристотель говорит, что место представляет собой нечто наряду с телом. В той части его философии, где он склоняется к идеализму, Аристотель считал, что примат принадлежит пространству, ибо оно есть «то, без чего не существует ничто другое», а что касается пространства, то оно без другого существует и не уничтожается, когда «находящиеся в нем вещи гибнут».

Аристотель говорил о трехмерности пространства. Эти три измерения, по Аристотелю, выражают целостность и совершенство мира. Галилей, высмеивая аристотелевское представление о трехмерности пространства как о выражении совершенства, писал: «Три ноги не придадут совершенства организму». Вместе с тем Галилей раскрывает естественный характер трех измерений пространства: «...Тремя перпендикулярами, как тремя линиями единственными, определенными и кратчайшими, определяются три измерения... так как ясно, что через ту же точку не может проходить еще какая-нибудь линия, которая образовала бы с данными прямые углы, а измерения должны определяться только прямыми линиями, образующими между собой прямые углы, то существуют только три измерения» [17].

В «Критике чистого разума» Кант отрицает опытное происхождение трех измерений. Представления о трех измерениях он выдает за априорные. Понимание пространства как выражение отношения предметов и явлений весьма часто извращалось субъективным идеализмом. Между тем, всю неправильность подобной точки зрения на пространство показал еще Аристотель.

Таким образом, в аристотелевском учении о про-

---

[17] *Г. Галилей.* Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой. М., 1948, стр. 27.

странстве материалистическая тенденция берет верх, является определяющей. Даже Гегель был вынужден отметить значение аристотелевской теории пространства. Аристотель, говорит Гегель, касается старого вопроса, «с которым физики еще и теперь не могут справиться. Они,— продолжает Гегель,— справились бы с этим вопросом, если бы они изучали Аристотеля, но они рассуждают так, как будто на свете никогда и не существовали мысль вообще и Аристотель в частности» [18].

Научно-философское решение проблемы пространства дал только диалектический материализм, который рассматривает пространство как отражение общей закономерности не только изменения материальных тел, но и их пребывания. Пространство является единством противоположностей — изменчивости и устойчивости. Ясно, что Аристотель, при всей глубине своих воззрений на пространство, был весьма далек от подобного решения проблемы.

Проблема времени издавна вводила в затруднение человеческий разум. История исследования проблемы времени показывает, насколько она обескураживала философов и ученых древнего и, пожалуй, нового мира. Поставленная еще древними философами, эта проблема оставалась нерешенной в течение двух с лишним тысяч лет. Человечество было бессильно приостановить непрерывно движущееся колесо времени. Для того чтобы избежать течения времени, древнегреческими философами Парменидом и Платоном были созданы концепции «вне временной реальности». По Пармениду «не возникает оно (речь идет о высшей вневременной реальности.— *Д. Дж.*) и не подчиняется смерти. Цельное все, без конца, не движется и однородно. Не было в прошлом оно, не будет, но все — в настоящем без перерыва, одно». Что касается Платона, то он говорит, что время есть движущийся образ вечности. Если бы, по Пармениду, место имело становление во времени, то вещь должна была бы возникать из ничего. А его ученик Зенон создал знаменитые апории, «доказывающие» существование «вневременной реальности» и невозможности движения.

---

[18] *Гегель.* Сочинения. т. X. М., 1932, стр. 267.

Материалистическая тенденция в аристотелевском учении о движении и пространстве особенно отчетливо выступает в том, что в основе движущегося и изменяющегося у него всегда лежит материя. Но изменение и движение, по Аристотелю, одинаково невозможно без времени, как и без пространства. Категория движения в аристотелевском понимании необходимо включает в себя категории пространства и времени. А материя, по Аристотелю, есть объективная совместность пространства и времени.

Что такое время? Принадлежит ли время, спрашивает Аристотель, к числу существующих или несуществующих вещей и какова его природа? По признанию самого Аристотеля, среди неизвестного в окружающей нас природе самым неизвестным является время, ибо никто не знает, что такое время и как им управлять, тем более, что у предшественников нет удовлетворительного решения этого вопроса. О времени почти все, за исключением Платона, думают одинаково — они называют его нерожденным. Только Платон в «Тимее» говорит, что время возникло вместе со вселенной. Определить время трудно, потому что одна его часть была и уже не существует, другая же — в будущем и ее еще нет. Насколько возможно предварительно сказать, по Аристотелю, время слагается вот из этих всегда существующих частей. Но, с другой стороны, если одни части времени прошли, а другие только будут, то, по мнению Аристотеля, выходит, что в действительности время не существует. Это тем более кажется правдоподобным, если мы вспомним, что у Аристотеля всякое целое имеет свою часть, а время как целое не имеет частей, так как одна его часть была и ее уже нет, другая будет и ее пока еще нет. Выходит, что время не обладает бытием. Ясно, что перед Аристотелем здесь встала большая трудность.

Но благодаря сильной материалистической тенденции Аристотель и в этом вопросе выходит в основном из затруднения. Время, говорит Аристотель, мы «распознаем, когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее, и тогда говорим, что протекло время, когда получим чувственное восприятие предыдущего и последующего в движении»[19]. В этом

[1] *Аристотель.* Физика, стр. 94.

определений, между прочим, знаменательно то, что Аристотель из вышеуказанного затруднения выходит при помощи категории движения. Здесь прямо об этом указывается. Уже, с точки зрения Аристотеля, сами понятия «предыдущее и последующее» являются выражением изменения — движения. Следовательно, связь между движением и временем явно вырисовывается, по мысли Аристотеля, когда мы замечаем в движении «предшествование» и «последование». Таким образом время, как таковое,— определенность, замечаемая в движении.

Кроме того, здесь мы уже замечаем связь не только между временем и движением, но и между временем и пространством, так как в пространстве выражается протяженность движущихся во времени материальных тел.

Для того чтобы лучше представить время, Аристотель ввел особенной единицей и принципом времени условное обозначение «теперь». Что такое по Аристотелю «теперь» и как им выражается время? Принять «теперь» за частицу времени нельзя, так как часть измеряет целое, а «теперь» не является частью — следовательно, время не слагается из «теперь». «Теперь» — это граница между прошедшим и будущим. Поскольку «теперь» не является частью, то оно не обладает количественным определением. Поэтому «теперь», являясь границей между будущим и прошедшим, фигурирует как «момент настоящего». Не является «теперь» и некоей пребывающей частью времени. Выходит, что «теперь» существует лишь теперь, т. е. в данный момент. Если это так, то время у Аристотеля скорее представляется каким-то изменением и движением. Не есть ли время движение? Нет, время, по Аристотелю, не является движением потому, что движение имеет место в чем-то одном, время же существует везде. Кроме того, движение происходит более медленно или более быстро, что же касается времени, то к нему неприменимы выражения быстрее и медленнее, т. е. время равномерно везде и всегда; время не может идти более быстро или более медленно, так как само медленное или быстрое определяются временем. А время не определяется временем ни в отношении количества, ни в отношении качества. Время не существует без изменения и движения, так как там, где мы не воспринимаем никакого изменения,

нам кажется, говорит Аристотель, что никакого времени не было. Время, по его мнению, существует в движении, но не является самим движением.

Аристотель называет временем то, что определяется через посредство «теперь». Поэтому, если «теперь» было бы единицей и не ощущалось бы в движении как предшествующее и последующее, то нам казалось бы, что нет никакого времени. Таким образом, время, по мнению Аристотеля, распознается тогда, когда разграничивают движение, а с разграничением движения непосредственно связано определение предыдущего и последующего. Не будучи движением, время, согласно Аристотелю, есть число движения, согласно предшествованию и последованию; оно является движением лишь постольку, поскольку обладает некоторым числом.

Время, стало быть, не является движением. Однако без изменения и движения оно не существует, так как там, где нет никакого движения, нет и времени — в этом смысле оно существует в движении, хотя само движением не является.

Плодотворной материалистической мыслью философа является мысль о том, что время не есть нечто отдельно существующее, а неотъемлемое «свойство» движения. Об этом он недвусмысленно пишет: «А если имеется время, очевидно, должно существовать и движение, раз время есть известное свойство движения» [20].

Эта мысль не случайна, а органически связана с основной линией в учении философа о движении, пространстве и времени. Тем более, что то же самое повторяется им в разных вариантах и сопоставлениях. «Время — или то же самое, что движение, или — некоторое свойство движения» [21]. Из сказанного ясно, что всякое движущееся существует во времени, т. е. всякое движение и всякое изменение происходит во времени.

Раз, как мы уже отметили это, «теперь» существует лишь в данный момент, то отсюда вытекает, что прошлое и будущее отличны от него; но в такой же степени они связаны друг с другом в «теперь», которое естественно не существует без предшествующего и после-

---

[20] *Аристотель.* Физика, стр. 169.
[21] *Аристотель.* Метафизика, стр. 208, прав. кол.

дующего. Следовательно, предшествующее и последующее находятся в «теперь» — «теперь» является и отрицанием их и утверждением одновременно, т. е. «теперь» предстает как граница объединения и разграничения, отрицания и утверждения последующего и предшествующего. Время, по мнению Стагирита, без движения не существует. Значит время и движение даются вместе, ощущаются вместе, говорит Аристотель, поэтому если происходит движение, то вместе с ним протекает и время и, наоборот, когда протекает время, то вместе с ним происходит и движение.

Большее и меньшее движение измеряется при помощи времени. «Теперь» является единицей временной определенности. «Время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему» [22]. Объективный характер аристотелевского понимания времени заключается в том, что оно сопровождает движение, а движение присуще только материальному бытию — отсюда проистекает связь времени с бытием, без которого оно немыслимо. Стоит только предположить *неизменность* бытия, как, по Аристотелю, «не будет казаться, что протекло время». Неизменность бытия, по мнению философа, вызывает уничтожение времени.

По Аристотелю время, как и движение, и пребывает неизменным и становится иным. Рассматриваемое само по себе, т. е. как «теперь», по своему субъекту, время остается тем же, однако по своему *бытию* — в ряде последовательностей «теперь» — оно различно. Например, треугольники различаются специфически, не переставая быть треугольниками. Подобно этому движение, как уже отмечалось, различно по виду, но время остается при этом одним и тем же. Материалистическим выводом Аристотеля является его мысль о том, что *материя сопровождается движением, а движение временем.*

Движение, по Аристотелю, познается через движущееся в пространстве и во времени тело. Если не будет движения, то не будет и времени, так как перемещаемое и перемещение все время существуют вместе. «Теперь», вследствие движения бытия, всегда иное. «Теперь» — граница, а границы принадлежат тому, чьими грани-

---

[22] *Аристотель.* Физика, стр. 95.

цами они являются. Движение, по Аристотелю, измеряется временем и обратно, ибо они взаимно определяют друг друга. Для движения быть во времени, по Аристотелю, значит измеряться временем. Нахождение движения во времени — значит измерение его бытия временем. Движение бытия измеряется временем, поскольку оно рассматривается с количественной стороны. Если время измеряется, т. е. является мерой движения, то это значит, что бытие, которое оно измеряет, находится в движении.

Выражением диалектической связи между категориями «пространство», «время» и «движение» является указание Аристотелем на общую черту этих категорий, которая заключается в том, что все они — величины как «непрерывные» так и «прерывные». Время, движение и пространство, благодаря «теперь», и «прерывны» и «непрерывны», при этом пространство выражает протяженность бытия, а время последовательность движения.

Рассмотрение Аристотелем категорий движения, пространства и времени вновь обнаруживает диалектичность его мысли, что сказывается в установлении органической связи этих трех категорий, в рассмотрении всех природных явлений в их движении и развитии в пространстве и времени и, наконец, в постановке вопроса о взаимоотношении прерывности и непрерывности движения, пространства и времени. Аристотелем также была намечена взаимосвязь проблемы прерывности и непрерывности и проблемы конечности и бесконечности. Время, по Аристотелю, через «теперь» «непрерывно» и им же разделяется, так как оно следует за перемещением и перемещаемым. Время — число движения предыдущего и последующего и относится к «непрерывному». Непрерывны те предметы, границы которых сливаются в одно.

Время, пространство и движение представляют собой количества. Они непрерывны и делимы. Движение следует за величиной, и, вследствие «непрерывности» величины, «непрерывно» и движение, а через движение — пространство и время. «Теперь» является «непрерывной» связью прошедшего с будущим, так как оно есть конец прошедшего и начало будущего, вследствие чего оно кажется всегда различным и никогда не прекращающимся; оно всегда начинается. Время есть число «непрерывного»

движения вообще, а не какого-нибудь определенного его вида.

Непрерывное есть граница, по которой соприкасаются оба следующих друг за другом предмета. Эта граница становится одной и той же для обоих предметов и, стало быть, не прерывается. Всякое движение непрерывно. Вещи непрерывны по движению и, отсюда, по времени. «Теперь» связывает прошедшее с будущим не только в непрерывности, но и делит время в возможности. Следовательно, «теперь» есть в одном отношении деление времени в возможности, в другом — граница и единство будущего и прошедшего. Именно через «теперь» время проявляет себя прерывным и непрерывным.

Время непрерывно потому, что наличествует объективная связь в движении бытия, а также связь всех прошлых, настоящих и будущих «теперь». «Теперь» напоминает точку, которая и соединяет и разъединяет длину. Но отличие «теперь» от точки в том, что если точка может быть началом или концом линии, то «теперь» не может быть началом или концом времени, так как оно выступает как граница между прошедшим и будущим. Поскольку «теперь» объединяет, оно является необходимым моментом «непрерывности»; непрерывность создается именно через движение. Поскольку «теперь» разъединяет, оно вместе с тем всегда остается одним и тем же, и в этом смысле является необходимым моментом «прерывности». Из всего сказанного вытекает, что «теперь» есть момент деления времени в возможности, а также выступает моментом границы и единством прошлого и будущего. В способности «теперь» делить время в виде «прежде» и «после» вырисовывается прерывность, а в способности «теперь» быть объединяющим моментом проявляется непрерывность.

Таким образом, деление и соединение, по Аристотелю, есть в сущности одно и то же, ибо совершается согласно одному и тому же «теперь». Поскольку «теперь» существует лишь в данный момент, то прошлое и будущее отличны от него, и потому здесь наличествует момент «прерывности». Поскольку оно является моментом слияния прошедшего и будущего, в нем же проявляется и «непрерывность».

Аристотель догадывается о единстве и диалектиче-

ской связи прерывного и непрерывного. В 6-й главе третьей книги «О душе» он пишет: «Время, подобно длине, делимо и неделимо». Прерывные и непрерывные величины, с его точки зрения, не только исключают, но и взаимно требуют друг друга. По Аристотелю, пространственные и временны́е величины представлены как непрерывные величины. Но прерывными являются количественные стороны этих величин, выражающиеся числами.

Точки, отдельно взятые, являются прерывными. Для того чтобы эта прерывность стала непрерывной, необходимо движение точки, в результате которого получается линия. Значит непрерывность, по Аристотелю, получается из прерывности при наличии движения. Движение является моментом, необходимым для получения из прерывности пространственно-временно́й непрерывности.

Вопрос о прерывности и непрерывности пространства, времени и движения рассматривается Аристотелем в тесной связи с вопросом об их бесконечности. Точнее: движение, по Аристотелю, относится к непрерывному, а «бесконечное» проявляется прежде всего в непрерывном. Поэтому для определения непрерывности «приходится часто пользоваться понятием бесконечности, так как непрерывное делимо до бесконечности»[23]. Как видим, тесная связь проблемы бесконечности с проблемой прерывности и непрерывности была впервые подмечена Аристотелем.

Всякое изменение по своей природе совершается из чего-нибудь во что-нибудь, но для всякого изменения то противоположное, во что оно превращается, по необходимости является пределом. В беспредельность, по Аристотелю, ничто не может двигаться. Нет бесконечного движения, т. е. движения, которое не ограничивалось бы пределами. Ряд движущихся тел нельзя продолжать в бесконечность, иначе в ограниченное время будет происходить бесконечное движение. Поскольку, по Аристотелю, мы делим линию, у нас всегда возникают для мысли все новые и новые точки, но поскольку линия представляется в действительности именно одной линией, то имеется одна точка.

---

[23] *Аристотель.* Физика, стр. 49.

Материалистическое в основном решение проблем движения, пространства и времени, а также открытие их общих черт прерывности и непрерывности дало возможность Аристотелю выступить с возражением против тех, кто отрицал объективное существование движения, а отсюда и времени и т. д., в частности, против отрицательной диалектики Зенона, против его знаменитых апорий. Непонимание природы пространства, времени и движения является, по мнению Аристотеля, источником зеноновских апорий. Зенону не было ясно содержание пространства и времени в связи с движением. Он рассматривал движение без пространственно-временны́х отношений, или же наоборот. Аристотель, как видно из вышеприведенных его рассуждений, не был сторонником одной лишь абсолютной прерывности или непрерывности.

Аристотель разбирает зеноновские апории, поскольку они тесно связаны с категориями пространства, времени и движения, их прерывности и непрерывности, бесконечности и конечности, и уличает Зенона в неверных заключениях. Аристотель рассматривает такие общеизвестные парадоксы Зенона, как «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Ристалище» и др.

Аристотель как диалектик с большим уважением относился к философскому наследию своих предшественников, поэтому, критикуя Зенона, не был к нему нигилистичен. Он хорошо знал, что Зенон не сомневался в том, что движение существует. Речь шла лишь о доказательстве его истинности. А поскольку Зенон в движении обнаружил противоречие, то объявил его неистинным, и заключил, что движение обладает неистинным бытием.

По мнению Аристотеля, апории Зенона следует понимать не как возражения против *реального движения,* а как результат той логики историко-философского развития, которая столкнула его с трудностью дать метод понятийного определения движения,

Разбирая зеноновские апории, Аристотель замечает, что Зенон признавал абсолютную непрерывность и бесконечную делимость пространства и времени, вследствие чего и приходил к своим парадоксам. По мнению Аристотеля, бесконечное мысленное деление пространства и времени возможно, но это еще не означает, что сущест-

вует бесконечная раздельность пространства и времени в действительности.

Пространство и время, по Аристотелю, не бесконечно разделены, а лишь бесконечно делимы. В связи с этим Аристотель, разбирая зеноновские апории, говорит, что в непрерывном движении «заключается бесконечное число половин, но только не актуально, а потенциально» [24]. Если же их сделать действительными, то, по Аристотелю, движение не будет непрерывным, а будет останавливаться на каждой точке, а сумма остановок, конечно, не будет движением. Ни одна чувственно воспринимаемая величина не бесконечна. По Аристотелю, то или иное положение движущегося, например «Стрелы», вовсе не рассекает сам процесс движения на две части, ибо: «кто делит непрерывную линию на две половины, тот пользуется одной точкой как двумя, так как он делает ее началом и концом» [25]. В таком случае получается, что движущееся тело в каждом положении одновременно и заканчивает и возобновляет движение, т. е. каждое положение движущегося тела есть состояние покоя. Когда Зенон заменяет движение суммой состояний покоя в возможности, то в действительности, вопреки мнению Зенона, движение все-таки происходит. Есть кажимость, что бесконечность существует не только в возможности, а также как нечто определенное, но в такой форме бесконечное существует лишь в нашей мысли. Доверять же мышлению в вопросе о бесконечном, согласно Аристотелю, нельзя, так как избыток и недостаток имеется не в предмете, а в мысли. Ведь каждого можно мыслить во много раз большим, чем он есть, увеличивая его до бесконечности. Что собой представляет бесконечное? То, вне чего всегда есть что-нибудь. Бесконечное есть материя для завершенности величины, и в этом смысле оно лишь возможно, а не действительно. Затруднение Зенона в этом вопросе, между прочим, вызвано и тем, считает Аристотель, что он еще не различал возможность и действительность.

Аристотелю одинаково трудно и приятие, и отрицание бесконечности, поэтому он говорит, что бесконечность существует в возможности. Бесконечное имеется

---

[24] *Аристотель.* Физика, стр. 197.
[25] Там же.

там, где, беря известное количество, всегда можно взять что-нибудь за ним. А там, где вне ничего нет — это законченное и целое. Может ли тело пройти бесконечность? Аристотель понимает бесконечность в смысле «дурной бесконечности», поэтому говорит: невозможно ее пройти, в противном случае она была бы не бесконечностью, а конечностью. По мнению Аристотеля, дурная бесконечность — именно то, что не имеет конца, поэтому и невозможно ее пройти.

Как видим, Аристотель не смог подняться до диалектического понимания бесконечности. Однако у него уже фигурировало само понятие «бесконечность», которое уже отчасти давало право на то, чтобы сказать, что «бесконечность» можно пройти реально, поскольку ее можно, с его точки зрения, пройти потенциально, т. е. логически. Ведь бесконечность, схваченная в понятии, выступает уже как конечность, и эта конечность бесконечности не является отрицанием последней, а, наоборот, ее утверждением и пониманием. Нечего и говорить о том, что Аристотель был далек от такого понимания, которое сделалось возможным лишь с возникновением марксистской диалектики. Заслуга Аристотеля в том, что он отметил и указал на трудности, содержащиеся в понятии бесконечности. Он знал только дурную бесконечность (по Аристотелю, бесконечность — это категория потенциальная и отрицательная). Так что он не имел понятия о положительной бесконечности, моментами которой являются конечная и отрицательная бесконечность. Аристотель все же попытался приостановить дурную бесконечность, но это приостановление отрицательной бесконечности вышло у него как отрицание вообще отрицательной бесконечности и утверждение конечной бесконечности в смысле формы форм, которая является началом, не требующим другого начала. В противном случае, так думал Аристотель, опять получился бы регресс в бесконечность. Конечное, следовательно, понимается Аристотелем как *определенность* и, наоборот, определенность как конечное.

Таким образом, на вопрос, можно ли пройти бесконечное множество частей во времени, Аристотель отвечает, что в одном отношении можно, а в другом нет, т. е. возможно в потенции, но невозможно в действительности. Это значит, что если бесконечное множе-

ство будет актуально, то невозможно. Движение, разделенное остановкой, по Аристотелю, не едино, поэтому такие парадоксы, каковы апории Зенона, неразрешимы для тех, кто не признает неделимые величины.

Из всего сказанного следует, что, согласно Аристотелю, из всех видов движения ни один не может быть непрерывным, так как все виды движения и изменения идут от противоположного к противоположному: для возникновения и уничтожения пределами являются сущее и не сущее, для качественного изменения — противоположные состояния, для количественного изменения — рост и убыль. Таким образом, факт изменения от противоположного к противоположному означает прерывность непрерывности. В том, что «замерзание наступает сразу», а не постепенно, в том, что Ахиллес черепаху «догонит, если ему позволят перейти границу», Аристотель усматривает сущность прерывности и непрерывности. Эта сущность полагается им в смене моментов устойчивости и изменчивости. Аристотель на примере прерывности и непрерывности показывает диалектическое единство качественных и количественных изменений. Он понимает, что понятия прерывности и непрерывности, представляя общими чертами пространство, время и движение, означают не что иное, как сохранение данного качества в процессе определенного количественного изменения. По мнению философа, предметы материального мира непрерывно существуют, поскольку они сохраняют свое качество, а прерывность есть изменение их качественных состояний, т. е. качественное изменение есть нарушение непрерывности и порождение прерывности. Ясно, что без учета этих общих положений Аристотель не имел бы возможности сказать: Ахиллес догонит черепаху, если ему позволят «перейти границу». Аристотель справедливо заслужил похвалу Гегеля. В. И. Ленин записывает: «Этот ответ правилен, содержит в себе все...»,— ибо действительно половина становится здесь (на известной ступени) „границей"...» [26], т. е. Аристотель блестяще понял необходимость преодоления в движении понятия половины пути.

Однако, несмотря на эти гениальные догадки, Ари-

---

[26] См. *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 231—232.

стотель не дошел до отчетливого признания противоречий природы пространства, времени и движения. Хотя во многих местах он вплотную подходит к этому, но специально не рассматривал вопрос о движении как о *единстве* непрерывности и прерывности, о единстве противоположностей. Аристотель считал невозможным непрерывное движение в бесконечности. Так как движущаяся точка каждую точку делает концом и началом в течении «теперь», то непрерывное движение по прямой невозможно, ибо следует возвращение назад. Движение по прямой не может быть вечным, так как конец не связывается с началом, и только круговое движение делает возможной такую связь (конца с началом). Вот здесь, когда он отрицает вечное непрерывное движение и объявляет таким только «круговое движение», Аристотель склоняется в сторону идеализма. В отличие от прежних натурфилософов, признававших, что «все течет» и качественно изменяется, Аристотель говорит, что никаким иным движением нельзя двигаться непрерывно и бесконечно, кроме кругового. Поэтому Аристотель в 9-й главе восьмой книги «Физики» говорит, что «из перемещений круговое движение является первым». Нет необходимости давать анализ этого вида движения, так как, на наш взгляд, он относится к астрономическим взглядам Аристотеля. Отметим лишь, что в круговом движении, согласно Аристотелю, нет ни начала, ни конца; начало и конец этого вида движения находится вне его. В круговом движении, по мысли Аристотеля, допустимо бесконечное непрерывное движение — поэтому оно есть вечно первое. Так приходит Аристотель к представлению о метафизически закрытом круговом движении, где все время продолжаются одни и те же процессы. Правильно критикуя метафизическую односторонность зеноновского представления о непрерывном движении, то как об отрицательной, то как о положительной бесконечности, Аристотель не выдерживает материалистической тенденции и сам создает теорию непрерывного движения — как движения кругового.

При рассмотрении воззрений Аристотеля по вопросу о пространстве, времени и движении, мы видели, что основным его положением является то, что *движение* есть реальность пространства и времени. Аристотель, хотя и не отчетливо, но, судя по его рассуждениям, до

некоторой степени представляет себе пространство и время как находящиеся в движении противоречия. По этому поводу В. И. Ленин пишет, что «движение есть сущность времени и пространства. Два основных понятия выражают эту сущность: (бесконечная) непрерывность (Kontinuität) и „пунктуальность" (=отрицание непрерывности, *прерывность*). Движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства). Движение есть противоречие, есть единство противоречий» [27].

Аристотель правильно предугадал, что время и пространство являются свойствами движущейся материи, что материальный мир существует как движущийся во времени и пространстве. Поэтому ставить вопрос об онтологической последовательности этих категорий у Аристотеля неправомерно, ибо движение, время и пространство являются для него одновременно данными. По глубокому убеждению Аристотеля, признать одну из этих трех категорий — значит признать и две остальные. Каждая из этих трех категорий, по Аристотелю, является сущностью двух остальных. Время Аристотелем рассматривается как закон изменения и всякого движения.

Из сказанного следует, что Аристотель трактует категории движения, пространства и времени как порядок и закон явлений. Поэтому аристотелевская попытка раскрыть сущность движения, пространства и времени в их взаимоопределении в качестве некоторых закономерностей, связей сосуществующих и последующих явлений, выступает как диалектический момент. Заслуга Аристотеля заключается в том, что он открыл связь времени с движением, обнаружил непрерывность и прерывность времени и пространства.

Таким образом, главное, что определяет его материалистическую и диалектическую тенденцию при разборе категории времени, есть доказательство его объективности, почерпнутой из объективного движения материального бытия. Но Аристотель не следует этой точке зрения до конца, так как, признав сначала, что время существует для всего бытия, он под конец своего исследования проводит идеалистическую мысль о зависи-

---

[27] *В. И Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 231.

мости времени как величины считаемой, от свойств человеческой души как величины считающей. Аристотель, сомневаясь, ставит вопрос: «Может возникнуть сомнение, будет ли, в отсутствии души, существовать время или нет? Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого, ясно, следовательно, и числа, так как число есть или сочтенное или считаемое. Если же по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души, то без души не может существовать время...» [28] Таким образом в отдельных случаях время у Аристотеля выступает как явление субъективное.

Впоследствии буржуазные историки философии ухватились за эту непоследовательность учения Аристотеля о времени. Спекулируя на этом отступлении Аристотеля от материализма, они проповедовали зависимость времени от субъекта, превратили категорию времени в чисто субъективную категорию.

Рассмотрение Аристотелем пространства и времени как порядка (или закона) в сосуществовании и следовании явлений, в частности, пространства как порядка сосуществования явлений и времени как порядка смены состояний направлен против представлений атомистов, рассматривавших пространство как абсолютную протяженность, а время как абсолютную длительность. Но хотя необратимость времени сравнительно с пространством и была замечена Аристотелем, он специально ничего не говорил о противоречивости пространства и времени. Эти слабые стороны аристотелевской философии также используются субъективными идеалистами, считающими пространство, время и движение вполне субъективными категориями, лишенными объективного характера.

Следовательно, несмотря на основную материалистическую тенденцию аристотелевского учения о пространстве, времени и движении, отдельные положения не находят у него разработки и остаются неразвитой догадкой. Текучесть, подвижность, противоречивость категорий времени, пространства, движения, хотя и не ускользнули от внимания философа, все же его воззрения на пространство, время и движение страдали метафизической ограниченностью.

---

[28] *Аристотель.* Физика, стр. 103.

Диалектика возможности и действительности

Процесс развития природных и общественных явлений, по Аристотелю, осуществляется путем перехода возможности (δυνάμις) в действительность (ἐνεργεια). Превращение возможности в действительность является у Аристотеля объективным закономерным процессом развития природы и общества.

Категорий возможности и действительности нет в «Категориях», которая обычно считается «единственной» книгой, определяющей число категорий. Однако, как мы уже отметили выше, учение Аристотеля о категориях шире по своему объему и глубже по своему содержанию, нежели то, что содержится в этом замечательном, но далеко не исчерпывающим вопрос труде. В философской системе Аристотеля категории возможности и действительности, так же как и все остальные категории, выступают основными определениями бытия. При рассмотрении предыдущих категорий мы видели, как каждая категория предполагает связь с другими. Аристотель своим учением о возможности и действительности связывает всю свою категориальную систему в единое целое.

Эти категории представляются завершающим звеном в системе аристотелевских категорий. Примечательно, что противопоставление бытия в возможности и бытия в действительности играет большую роль в философии Аристотеля и часто применяется им для разрешения сугубо спорных вопросов.

Ходу мысли от подлежащего к сказуемому, по Аристотелю, вполне соответствует внешний ход вещей от *потенциального* к *актуальному*. Это положение, между прочим, подтверждается следующим местом из 9-й книги «Метафизики». «...Все, что возникает, становится чем-нибудь из чего-нибудь и действием чего-нибудь...»[1] Т. е. процесс становления является выражением перехода возможности в действительность. На наш взгляд, уместно вспомнить и следующее замечание Аристотеля из седьмой книги того же произведения: «...Все, что воз-

---

[1] *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого, М.—Л., 1934, стр. 158, лев. кол.

никает, возникает действием чего-нибудь, из чего-нибудь и ‹становится› чем-нибудь; «говоря «чем-нибудь», я ‹одинаково› имею в виду каждый род высказываний»...» [2], т. е. понятийно-категориальные определения. Теперь совершенно ясно, что *всякая* возможность переходит в действительность по типу той или иной категории бытия, что, как мы впоследствии увидим, является условием категориального подведения неопределенного подлежащего под тип того или иного предиката.

Следовательно, в каждой категории Аристотелем различается, с одной стороны, бытие в возможности, с другой — бытие в действительности. Относительно того, что возможность и действительность являются связующими категориями для всех остальных, можно еще добавить, что все эти последние охватываются процессом диалектики бытия в возможности и бытия в действительности.

О сказанном нами выше недвусмысленно говорит сам Аристотель в 9-й главе одиннадцатой книги «Метафизики». И сущность, и количества, и различные другие роды высказываний о сущем даны или в реальном осуществлении, или в возможности, или в той и другой форме вместе, а изменение во всех этих областях бытия происходит соответственно имеющимся в каждой из них противоположным определениям, в сторону либо того, либо другого из этих определений. Между прочим, универсальность перехода возможности в действительность, а также связь категорий возможности и действительности с другими отмечает и видный исследователь Аристотеля Тренделенбург: «При более точном рассмотрении, из многих мест явствует, что возможность и действительность не протекают безразлично рядом с категориями и не ограничиваются одной или несколькими, но переходят через все и прилагаются ко всем» [3]. Однако Тренделенбург не решился признать, что возможность и действительность являются у Аристотеля категориями.

Мы видели, что, согласно Аристотелю, родов изменений, или, что то же, видов движения, четыре. Изме-

---

[2] *Аристотель.* Метафизика, стр 121, лев. кол.
[3] *A. Trendelenburg.* Geschichte der Kategorienlehre, S. 160.

нения происходят или в отношении сущности, или в отношении качества или количества, или же места. В основе всех этих разнородных изменений лежит материя, способная к двум противоположным формам изменения.

Так как материя имеет двоякий характер, т. е. изменяется в противоположные состояния, то, по Аристотелю, все изменяется и движется из существующего в возможности в существующее в действительности.

Значит, все возникает из уже существующего, но существующего не в действительности, а в возможности. Хотя категории возможности и действительности были впервые рассмотрены и соответствующим образом разработаны Аристотелем, следует заметить, что именно к возможному бытию одинаково сводились и «единое» Анаксагора и «смесь» Эмпедокла. У этих философов все вещи были вместе в состоянии возможности, а не действительности.

Главное, что отличает великого Стагирита от его предшественников в этом вопросе,— это признание им превращаемости конечных чисел элементов, на что они не указывали. Кстати сказать, в связи с этим Аристотель говорит, что у названных философов материальное бытие получило свое определение, и заключает, что в их концепциях скрывался уже до некоторой степени правильный подход к понятию «материя», и что они в известном смысле подошли к правильному пониманию материи. Материя дается в возможности, говорит Аристотель, потому, что она может получить форму, а после того, как она будет существовать в действительности, она уже будет определена через форму. Пока речь идет о возможности, или материи, существует, по мысли Аристотеля, такая же неопределенность, в какой существует статуя Гермеса в глыбе мрамора.

Категория возможности переходит в действительность в сфере любой категории бытия: сущность, определенная всесторонне — по качеству, количеству, отношению, пространству и времени, в этой своей определенности есть продукт изменения движения, есть переход возможности в действительность. Между тем, результат перехода от возможного к действительному есть нечто положительно определенное — индивидуальное существо.

Переход от возможного к действнтельному царнт в сфере матернального бытня; этот процесс перехода бытня возможного к бытню действнтельному нмеет непрерывный характер. Общая формулнровка этого процесса, по Арнстотелю, будет выглядеть так: прн налнчнн возможностн существования «А» будет возможность существования «Б», т. е. в возможностн «А» содержнтся возможность «Б». Из сказанного вытекает, что еслн одно бытне необходнмо связано с другнм, то также необходнма связь между возможностью существования первого бытня с возможностью существования второго бытня, если же имеется связь между возможностямн, то нмеется связь н между действнтельностямн.

Прогрессивная дналектнческая мысль, ярко выступающая в его ученнн о категорнях, проявляется н в поннманин Арнстотелем взанмоотношення матернн н формы как возможностн н действнтельностн. Ученнем о переходе возможности в действительность Аристотель развивает дальше и углубляет свое учение о взаимосвязи материи и формы (как, впрочем, и других категорий): материя выступает как возможность, а ее оформление как переход возможности в действительность. «Бытие в действительности принадлежит форме..., а бытием в возможности обладает материя»[4]. Материя и форма — по существу одно и то же, первая — возможность, вторая — действительность. Искать единства между материей и формой — значит познавать сходные понятия.

Аристотель, как мы уже сказали, не считает материю, подобно Платону, за ничтожное бытие, ведь из ничего, говорит он вместе с элеатами, ничего не бывает. Материя — основание всего. Материя — это нечто существующее, но неопределенное, бескачественное, которое заключает в себе зародыш и возможность всего. Известно, что Платон противопоставлял «действительную» действительность — мир идей действительности недействительной — миру материальных вещей. Аристотель и здесь, при трактовке категорий возможности и действительности, снимает платоновскую противоположность двух миров — противопоставлением материи в качестве возможности ей же в качестве действительности. Значит, сущность материи двоякая: в виде возможности

---

[4] *Аристотель.* Метафизика, стр. 207, лев. кол.

и в виде действительности. Чем различаются существование материи в виде возможности и ее же существование в виде действительности?

Существование материи в виде возможности характеризует «неопределенность», а в виде действительности «определенность». Глыба мрамора как материя есть возможность для возникновения статуи, положим, Сократа, как формы, т. е. возможность реализуется в оформленный предмет — в действительность. Однако в мраморе, по Аристотелю, много возможностей. Действительность, или определенность, заключается в снятии множества возможностей, т. е. материя разъясняется через посредство отрицания. В мраморе образ Сократа содержится в виде возможности, а не в действительности, т. е. статуя Сократа в мраморе и есть и не есть; следовательно, существование в виде возможности предполагает также и невозможность. Как видим, Аристотель и здесь выступает против признания объективного характера противоречия, так как действительность, или определенность, означает для него снятие противоречия. Что значит существование в виде возможности? Это означает в одно и то же время и возможность и невозможность чего-нибудь. Сделать статую Сократа из мрамора возможно, но в то же время есть возможность и невозможности, так как в мраморе наличествует множество возможностей других предметов. Значит, по Аристотелю, возможность и невозможность даются вместе. В самом деле, если не было бы невозможности, то была бы одна осуществленная и завершенная действительность — допустим, статуя Гермеса. В виде возможности существуют различные определенности, а подлежащее этих определенностей — материя. Материя, по Аристотелю, есть возможность, необходимая для получения действительности. Если по Платону материя есть «ничто», то Аристотелем материя определяется уже как возможность, а отсюда остается один шаг до полного материализма.

Таким образом, материя, согласно Аристотелю, имеет противоречивый характер. Поскольку материя содержит возможность действительности различных тел, она активна, но, поскольку в ней в одно и то же время наряду с возможностью имеется невозможность, она же пассивна. Отход Аристотеля от материализма, как мы уже видели, в том, что во взаимоотношении материи

как возможности и формы как действительности примат отдан форме. Однако мысль философа о становлении бытия возможности в бытие действительности сама по себе гениальна, поскольку здесь философ исследовал важный вопрос о переходе материи в форму и, обратно,— формы в материю.

Заключаем: если установить причину единства предмета, то для ее понимания следует сосредоточить внимание на двух основных элементах предмета — материи и форме. Объединение их в одном предмете уже не требует объяснения, так как предмет рассматривается, с одной стороны, в своем возможном бытии, с другой,— в действительности. Следовательно, для единства материи и формы нет никакой другой причины кроме единства, выражаемого переходом возможности в действительность.

Возможность и действительность, по Аристотелю — в известном смысле одно и то же. Возможность есть возможность действительности, а действительность есть действительность возможности. Возможность немыслима для Аристотеля без действительности. Возможность является возможностью через действительность — в этом смысле она пассивна, а действительность — осуществленная возможность — форма активна. Это становится ясным после выяснения вопроса о том, что является первичным, возможность или действительность? Этот вопрос, по мнению Аристотеля, должен рассматриваться с разных точек зрения: с точки зрения 1) понятия, 2) субстанции, 3) времени и 4) познания.

1) С точки зрения понятия, утверждает Аристотель, есть сначала действительность, а потом возможность. Это понимается как мысль о действительности: мы говорим о статуе Гермеса, которая еще не высечена из мрамора, но мысль о статуе уже содержит в себе мысль о действительной статуе. Вот в таком смысле — с точки зрения понятия — действительность предшествует возможности.

2) Если эти категории рассматривать в аспекте сущности, то, согласно Аристотелю, действительность предшествует возможности: «С точки зрения сущности действительность идет впереди возможности» [5]. Сущность ве-

---

[5] *Аристотель.* Метафизика, стр. 159, прав. кол.

щи, как недвусмысленно говорит Аристотель, дана там, где вещь существует в действительности, ибо в этом случае в вещи реализована ее форма, например, мужчина предшествует ребенку, а человек впереди семени. Поэтому бытие в действительности превосходит бытие в возможности. Т. е. бытие, неуничтожимое и необходимое, относится к области бытия в действительности.

3) По времени действительность в одном отношении ранее возможности, в другом — позже; действительность предшествует возможности как необходимая реальная возможность именно необходимой действительности, т. е. как возможность определенных определенностей. Статуя Сократа как необходимость существует в мраморе; в этом смысле действительность раньше возможности. Таким образом, действительность выступает прежде возможности не в смысле реальной действительности, а «логически». «Действительность... предшествует возможности,— 〈именно〉 по возникновению и по времени» [6] и, из вещи, существующей в возможности, возникает вещь в действительности. Поэтому нельзя играть на кифаре, если перед этим совсем не брать ее в руки [7].

Действительность в другом отношении выступает после возможности, так как каждая вещь прежде чем быть в действительности находится в возможности. Для иллюстрации этого положения Аристотель приводит пример с существующим определенным человеком, которому предшествует материя. Следовательно, в гносеологическом смысле действительность может быть раньше возможности, а онтологически возможность предшествует действительности.

4) С точки зрения познания — сначала действительность, а затем возможность. Для познания возможности следует познать ее противоположность, наподобие тому, как для познания движения необходимо познать покой. Значит, познание возможности, по Аристотелю, предполагает познание действительности. Постройка дома заранее заключает в себе знание дома вообще как действительности, так как без этого знания было бы невозможно построить дом. Следовательно, с точки зрения

---

[6] *Аристотель.* Метафизика, стр. 158, прав. кол.
[7] См. там же, стр. 158, лев. кол.

познания действительиость предшествует возможиости. Поскольку действительность возиикает из возможиости, естествеиио умозаключеиие Аристотеля, что то, чего иет в возможиости, ие будет и в действительиости. По Аристотелю, вполие допустимо, что та или другая вещь в возможиости способиа существовать, а между тем в действительиости ие существует; иапример, побеждеииый полководец перед боем был победителем в возможиости.

Разберем вопрос о том, озиачает ли возможиость, поскольку оиа имеиуется возможиостью, возможиость всего? В связи с этим Аристотель различает формальиую и реальиую возможиость. С точки зреиия формальиой возможиости, говорит философ, все возможио. Для иллюстрации этого положеиия ои приводит пример с бескоиечиой делимостью пространства. «Бескоиечиая делимость» пространства допустима только в возможиости, но иикак ие в действительности. Зеиои, именно вследствие того, что отождествлял возможность и действительность, делал неверный вывод о том, что Ахиллес не догонит черепаху. По мнению Аристотеля, подобное отождествление возможности и действительности лежит в основе всех апорий Зенона.

Мы отметили, что материя, существуя в возможности, есть путь к действительности — определенности, форме. При этом материя рассматривается Аристотелем как пассивное, а форма как активное начало. И Аристотель, конечно, подчеркивает приоритет бытия действительности перед бытием возможности. Возможность и действительность представляют собой две стороны противоположности, а для познания противоположности следует, по Аристотелю, исходить из общего для обеих сторон момента. Таким общим для них моментом является движение. Для полного понимания категорий возможности и действительности следует их рассмотреть вместе с категорией движения. Что связывает между собой возможность и действительность? Их связывает, по мысли Аристотеля, именно движение. Между возможностью и действительностью существует третий момент — это движение. Есть ли возможность движение? Нет. Есть ли действительность движение? Тоже нет. Под движением Аристотель разумеет реальное осуществление того, что является возможным. «А происходит дви-

жение тогда, когда имеет место самоё осуществление (т. е. превращение возможности в действительность.— *Д. Дж.*) и ни прежде, ни позже» [8]. Движение в таком случае является соединяющим звеном материи как возможности с формой как действительностью. Значит, этот переход от возможного к действительному совершается через универсальный процесс изменения и движения. Существующая в возможности неопределенная материя стремится к оформлению через движение.

Движение происходит тогда, когда имеет место осуществление — осуществление того, что существует в возможности. Осуществление меди в действительности в виде статуи является некоторым движением. Ясно, что иметь статую в меди в виде возможности или в действительности не одно и то же, тогда как лежащий в основе и возможности и действительности статуи субстрат — один и тот же. Через движение различаются возможность и действительность и через движение же связываются они, так как фактически осуществление возможного в действительности есть движение. По Аристотелю выходит, что движение происходит между двумя противоположными определениями.

Действительность, по Аристотелю, осуществляется в процессе движения. Движение находится между возможным и действительным, следовательно, оно является моментом перехода одного в другое. Поэтому движение содержит в себе и возможность и действительность. Движение выступает как процесс снятия невозможности и осуществления возможности. Движется то, что находится в возможности, или же то, что действительно и существует и не существует. Движение не является ни чистой возможностью, ни чистой действительностью. Движение означает то, что возможность осуществляется, но еще не осуществилась в действительности, поэтому и происходит движение. Действительность, по Аристотелю, получается в конце движения; как только из возможности осуществляется действительность, движение устраняется. Следовательно, действительность является результатом движения, результат как олицетворение действительности находится в конце движения. Таким образом, согласно Аристотелю, пред-

---

[8] *Аристотель.* Метафизика. стр. 194, прав. кол.

мет движется, поскольку он является неопределенным и неполноценным, а определенной и полноценной является действительность. С завершением процесса перехода возможности в действительность прекращается, по мысли Аристотеля и как об этом уже говорилось, и движение. В этом явная непоследовательность Аристотеля, которая заключается в отделении движения от действительности, и является она прямым следствием его теологии и телеологии.

В 8-й главе девятой книги «Метафизики» Аристотель говорит, что бытие в действительности превосходит бытие в возможности на том основании, что оно свойственно вещам вечным и непреходящим. Вещи непреходящие и вечные, по Аристотелю,— те, «что прежде», что могут существовать без других, тогда как другие, преходящие вещи, не могут существовать без того, «что прежде». Ничто вечное, по Аристотелю, не дается как возможное, а то, что это так, доказывается тем, что всякая возможность есть в одно и то же время возможность отрицающих друг друга состояний. Таким образом, к непреходящим вещам неприменима категория «возможность», и все непреходящие вещи даются как действительность. Это обстоятельство Аристотелем объясняется тем, что «если бы их (т. е. вечных) не было, не было бы ничего». Аристотель не приписывает возможное существование к вечным движениям, так как если движение вечно, оно уже не дается в возможности [9]. Если мы со всем этим сопоставим те высказывания Аристотеля о вечности природы и материи, которые приводились нами в предыдущих главах, то станет ясным, что у Аристотеля отнюдь не всегда материя выступает как только возможность.

Раз, как говорит сам Аристотель, непреходящие вечные вещи «не даются как возможное», а между тем природа и материя понимаются им не как преходящие, а, наоборот, как вечные и непреходящие, ибо «если бы их не было, не было бы ничего», то становится ясным, что материя и присущее ей движение не дается как возможное, ибо она вечна. Если это так, то мы можем сказать, что материя у Аристотеля рассматривается не только как возможное, но и как действительное. Даже

[9] См. *Аристотель.* Метафизика. кн. IX, гл. 8.

больше того,— все светила, т. е. весь мир, находятся, по Аристотелю, в вечном движении, ибо в основе их движения не лежит возможность.

Следовательно, Аристотель справедливо подчеркивает приоритет бытия в действительности перед бытием в возможности, ибо неуничтожимое и необходимое относится к области бытия в действительности. Существование в возможности, по Аристотелю, полно противоречивости и неопределенности, а существованию в действительности такие неопределенность и противоречивость не присущи. Как видим, и здесь непротиворечивость действительности остается высшим критерием аристотелевского подлинного бытия; «...〈Нечто〉 способное 〈к тому или другому〉 мы имеем тогда, если действительное наличие в нем того, способность к чему у него утверждается, не представляет собою ничего невозможного» [10].

По мнению философа, все, что возможно, может и не реализоваться в действительности, т. е. в бытии одна и та же возможность в одно и то же время может и быть и не быть. Статуя Сократа в мраморе и есть и не есть. Попавшее в землю зерно в возможности есть и не есть колос, т. е. при отсутствии препятствий и всех противоположных определений возможность осуществится в действительности. Таким образом, то, возможность чего имеется, может и быть и не быть, однако того, возможности чего нет, может лишь не быть. Следовательно, различные возможности допускают взаимоотрицание. Что это значит? Это значит, что возможность является единственной сферой, где противоположные определения даются в одно и то же время. Тем самым Аристотель лишний раз подтверждает известную уже нам мысль о том, что противоположные определения не могут существовать в одно и то же время в реальной действительности. Последняя не может быть и не быть одновременно, т. е. материя не может в действительности заключать в себе разные формы, но в разное время способна принимать разные. Значит, для материи возможность «быть и не быть» означает, что она не связана с одной какой-либо определенной формой, а следовательно, может и проявиться и не проявиться именно в данной форме. Т. е. противоположные

[10] *Аристотель.* Метафизика. стр. 152, прав. кол.

определения, по мнению Аристотеля, совместимы лишь в возможности, а не в действительности. Согласно Аристотелю, одно из этих находящихся в возможности противоположных свойств открывается, если дать ему выражение в действительности.

Признавая, стало быть, невозможность объединения противоположных определений в действительности, Аристотель в то же время констатирует, что противоречие существует там, где дана возможность; именно это противоречие и выявляет себя в движении. Движение имеет место там, где наличествуют противоречия — отсюда и сложность природы движения, говорит Аристотель. Поэтому очень трудно охватить движение, но, несмотря на эти трудности, оно все-таки существует — оно есть осуществление возможности в действительности; определить другим путем движение, по Аристотелю, «нелегко».

Отступление от материализма у Аристотеля здесь проявляется в том, что в его понимании как только снимаются присущие возможности противоречия, мы получаем действительность, а со снятием противоречий снимается в действительности и движение. Все эти положения Аристотеля, направленные против кратиловски трактуемого Гераклита, вкратце можно выразить так: наличие противоположностей в возможности — возможно, а присутствие противоположностей в действительности — невозможно. Но эта уступка идеализму — мимолетная.

Диалектической догадкой Аристотеля является положение об объективном характере перехода возможности в действительность — как процесса, происходящего в материи и в ней осуществляемого. Аристотель связывал материю как возможность с внутренними условиями существования бытия, что составляет большую его заслугу; например, зерно, попавшее в почву, по Аристотелю, содержит в себе возможность стать колосом лишь при наличии соответствующих условий его развития. Подобные примеры дают нам право сказать, что Аристотель тщательно исследовал объективные условия превращения возможности в действительность. Превращение возможности в действительность в большинстве случаев характеризуется у него объективной значимостью, отражающей закономерность развития природы Например, земля как материя является возможностью для разви-

тия дерева как формы; дерево со своей стороны есть материя для возникновения новой формы: статуи, дома, кровати и т. д. Следует отметить, что такое движение по восходящей линии ко все более сложным сочетаниям материи и формы как возможности и действительности является примером диалектического подхода к взаимопревращениям материальных тел. К ценным материалистическим и диалектическим догадкам Аристотеля относится и объективное содержание перехода возможности в действительность, рассматриваемое им как заложенный и осуществляемый в самой материи процесс. В его учении о категориях возможность и действительность выступают как основные определения бытия, благодаря которым и проявляется текучесть, связь и противоречивость категории бытия. Свое учение о движении и развитии Аристотель связывает с диалектикой категорий возможности и действительности: природа находится в вечном движении, развитии, оформлении материи, в переходе от возможности к действительности.

К сожалению, все эти блестящие примеры диалектики ввиду непоследовательности философа и неразвитости эмпирических наук его времени не нашли дальнейшего развития в его сочинениях. Именно вследствие отсутствия опытного материала многие ценные, поистине гениальные догадки Аристотель вынужден был сплошь и рядом подкреплять чисто логическими и подчас абстрактными рассуждениями.

Явно идеалистическим налетом отмечена попытка Аристотеля поставить материю как возможность в зависимость от активности форм как действительности, о чем уже говорилось. Наряду с диалектикой возможности и действительности, у Аристотеля имеются моменты метафизического разрыва материи и формы — возможности и действительности. И все же непоследовательность и отдельные метафизические положения не умаляют выдающегося значения учения Аристотеля о возможности и действительности. Он и здесь дает историко-философские предпосылки для последующего развития этих категорий.

Диалектика необходимости и случайности

Учение Аристотеля о возможности и действительности, углубившее его концепцию материи и формы, в свою очередь, получило дальнейшее развитие в теории *случайности* (συμβεβηκός) *и необходимости* (ἀνάγκη).

Категории «случайность» и «необходимость» подобно категориям «возможность» и «действительность» — не перечисляются в «Категориях» Аристотеля. Однако они являются одними из важнейших категорий в его философской системе. Античная философия до Аристотеля не выдвинула сколько-нибудь разработанной теории случайности и необходимости. Кстати, Аристотель об этом сам говорил.

Известно, что Аристотель приписывает самостоятельное существование в себе всему тому, что обозначается через различные формы категориального высказывания. О сущем можно говорить в нескольких категориальных значениях, среди которых «об одном из них идет речь в смысле ‹бытия› случайного»[1]. Как видим, Аристотель не сомневается в правомерности случайности как философской категории. Предшествующие философы, по мнению Аристотеля, не дали ничего ценного в этой области, так как, указывая причины возникновения и гибели, не выясняли ничего относительно случайности. А те, кто касался этого вопроса (например, атомисты), необоснованно сомневались в существовании случайности и утверждали, что ничего случайно не делается и ничего благодаря случайности не существует. Действительно, Аристотелю есть за что упрекать атомистов: например, Демокрит предполагал, что люди измыслили идею случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность, т. е. случайность им характеризуется как явление чисто субъективное.

Аристотель считает «странными» не признававших существование случайности. Он не был согласен с теми, кто понимал случай как неясную для человеческого разума причину. Случайность является, по мнению философа, не чем-то божественным и демоничным, а одним из определений бытия.

---

[1] *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого. М.—Л., 1934, стр. 192, лев. кол.

Если, по Аристотелю, дается материальная вещь с каким-нибудь случайным свойством, то сущность вещи и случайное, присущее вещи свойство, не одно и то же. Материалистическим положением Аристотеля является его мысль о том, что знать вещь — это значит знать сущность этой вещи, которая является необходимым моментом материальных вещей. Например, белый человек и сущность белого человека (которая, по Аристотелю, заключается в том, что он двуногое политическое животное) не являются тождественными определениями. Почему? Потому что нет тождества между сущностью вещи и той же вещью с каким-нибудь случайным свойством. В данном примере белизна человека является случайным, не определяющим бытие человека, свойством. Вопрос о том, какого цвета человек, не является основным определением человека как такового.

«Случайность», по Аристотелю, представляет собой нечто. Аристотель как великий естествоиспытатель, конечно, видел, что одинаковые события возникают всегда одинаковым образом — по необходимости. Имеют место и явления, в силу которых «приходится признать нечто случайным». Когда кто-нибудь, говорит Аристотель, пашет землю и находит при этом клад, то этот последний факт представляется чуждым относительно определенной цели, необходимо связанной с пахотой.

Что Аристотель называет случайным? «...Явления, когда они происходят по совпадению (акциндентально), мы называем случайными; ибо как бытие бывает само по себе и по совпадению, такими могут быть и причины, например, для дома — причина по себе — строитель, а по совпадению — белый или образованный» [2]. Это определение представляется очень удачным, по крайней мере для той поры, поскольку оно имеет явную тенденцию искать основание случайности не в сущности материальных явлений, а в чем-то внешнем, однако вполне объективном — в связях и «совпадениях» явлений.

Условия, при которых возникает случайное, по необходимости неопределенны. Случайное — неопределенно, причины его беспорядочны и их безгранично много. Поэтому, говорит Аристотель, случайное кажется чело-

---

[2] *Аристотель.* Физика. Перевод В. П. Карпова. Изд. 2. М., 1937, стр. 38, стр. 38.

веку чем-то «неясным». Случайное не является необходимым — именно благодаря своей неопределенности. Неопределенность — это область случайного. В силу того, что случайное есть нечто неопределенное, оно, по Аристотелю, не может быть причиной чего-нибудь в собственном значении этого слова, так как причина, вопреки случайности, есть нечто определенное. Например, строитель выступает определенной причиной построенного дома, а то, что он сам белый или образованный, является случайным, не имеющим определяющего значения моментом. Домостроительное искусство не рассматривает также случайных обстоятельств, сопутствующих тем, кто будет пользоваться домом: будет ли их жизнь там печальной или, наоборот, радостной.

Следовательно, случайность не принадлежит к числу причин. Поэтому случайным Аристотель называет «то, причина чего не определена, происходит не ради чего-либо и не всегда и не по большей части, и не по какому-либо закону» [3]. Случайность не является причиной, так как она не имеет никакой связи с классическим определением действующей причины, данным самим же Аристотелем, согласно которому причина — это то, «„откуда исходит первое начало изменения и покоя"... и, вообще, производящее — причина для производимого и изменяющее для изменяемого» [4].

Следовательно, по Аристотелю, случайное возможно именно по совпадению и оно не есть «причина» в обычном смысле; оно, по мнению философа, постоянно и необходимым образом производить что-нибудь из себя не может: камень падает не для того, чтобы попасть в кого-нибудь, а сам собой, и то, что он в кого-то попал,— явление случайное. Непреднамеренность — это, по Аристотелю, случайная причина. Выходит, что случайное есть нечто несогласуемое с разумом, так как разумное относится только к тому, что существует постоянно или, во всяком случае, продолжительное время. А что касается случая, то он относится к числу неповторяющихся явлений. Вот почему Аристотель отказывается рассматривать случайность как предмет научного исследования, тем более, что «истину мы не знаем,

---

[3] *Аристотель.* Риторика. СПб., 1894, стр. 10.
[4] *Аристотель.* Физика, стр. 34.

не зная причину»[5], а случайность, как мы уже отметили, не является причиной.

Относя случайность к числу неповторяющихся явлений, Аристотель отказывается признать ее областью науки; ни одна из наук не занимается тем, что носит случайный характер. По глубокому убеждению Аристотеля, со случайным бытием имеет дело только одна софистика, и потому Платон был в известном смысле прав, сказавши, что «софист проводит время в занятии небытием»[6]. Предмет обучения, утверждает Аристотель, должен определяться как нечто, существующее всегда или по большей части. Здесь особенно плодотворной является мысль об определении предмета науки как отражении явлений природы в их необходимости и закономерности. О случайностях в науке речи быть не может, так как случайность есть то, что может произойти, а может и не произойти. Всякая наука, говорит Аристотель, имеет своим предметом то, что существует вечно или в большинстве случаев.

Тем самым у Аристотеля имеются почти прямые указания на то, что задачей науки является постижение объективной закономерности, объективной необходимости в явлениях природы, а не случайных свойств материального мира. Невозможность науки о случайном, по мнению философа, вытекает из самой природы случайного. Предметом науки, по Аристотелю, является то, что с необходимостью вытекает из природы самого бытия. Аристотель должен быть признан первым философом, который сознательно искал в случайных связях существенные, необходимые моменты, не совпадающие со случайными свойствами предметов. В действительности, по Аристотелю, всегда остается нечто чуждое и непроницаемое для мысли, которое лежит вне необходимости и которое называется случаем. Случай управляется всегда чем-нибудь неопределенным, но это неопределенное само в себе часто бывает необходимо. Отдельная вещь сама по себе и суть бытия этой вещи в смысле сущности представляют собой одно и то же, утверждает Аристотель, не случайным образом, а по необходимости. Отсюда логически следует, что знание отдельной

---

[5] *Аристотель.* Метафизика, стр. 39, прав. кол.
[6] Там же, стр. 192, прав. кол.

вещи означает знание заключенной в ней необходимости в виде сущности, или, что то же, ее сути бытия. Из всего существующего одни вещи существуют в силу необходимости, другие — в преобладающем большинстве случаев, а третьи — случайным образом.

Материалистическим положением Аристотеля является мысль о том, что необходимость заключена в материи и что в явлениях природы необходимость выступает как объективно присущий материи и ее движению компонент. Категория необходимости в учении Аристотеля носит объективный характер: если бы не было «вещей, существующих необходимым образом», «не было бы ничего»[7]. Необходимо, по Аристотелю, то, что вытекает из природы самого бытия. Необходимость является отражением существенных свойств материального бытия. Необходимым называется то, без чего не бывает того или иного определения. Необходимость нельзя «переубедить», т. е. необходимое есть нечто «непреклонное». То, без чего невозможно что-либо, то и есть необходимое. Необходимость, по Аристотелю,— в отличие от случайности, которая, правда, бывает, но не всегда и не непреложным образом,— то, что не может быть иначе. Необходимость является устойчивым, в большинстве случаев непреходящим моментом в вещах.

Необходимое существование (или «самостоятельное существование в себе»), как совершенно правильно отмечает Аристотель, «приписывается всему тому, что обозначается через различные формы ⟨категориального⟩ высказывания: ибо на сколько ладов эти различные высказывания производятся, столькими путями они (здесь) указывают на бытие»[8].

Категория необходимости занимает большое место в теории силлогизма, которая заключается в том, что новое знание вытекает и доказывается с железной необходимостью. Научное знание, по Аристотелю, опирается на необходимость логических выводов, с помощью которых познается объективная необходимость природных явлений. Аристотель не сомневался в объективном характере необходимости. Однако, согласно его же собственному пониманию взаимоотношения возможности и

---

[7] Там же, стр. 160, лев. кол.
[8] Там же, стр. 87, лев. кол.

действительиости, «ие все существующее иеобходимо существует, как и ие всему иесуществующему иеобходимо ие существовать, ибо ведь ие одио и то же, что все, иыие существующее, существует по иеобходимости, или утверждать безотиосительио, что все существует по иеобходимости» [9]. В другом месте Аристотель прямо ставит в связь категории возможиости и иеобходимости: «Возможиое есть ие иеобходимое, а ие иеобходимое — возможиое» [10].

В своей трактовке иеобходимости, как в решеиии других проблем, Аристотель твердо придерживается прииципа иесовместимости противоречащих друг другу определеиий. Поэтому ои указывает, что предположеииям, согласио которым вещь существует и так и ииаче, или что оиа может возиикиуть и может ие возиикиуть, «совсем ие остается места». Категорию «иеобходимость» Аристотель обычио поиимает как иевозможиость противоположиого, как то, что по своей природе ие может существовать ииаче.

Необходимость — это предварительиая определеииость. То, что случается по иеобходимости, зависит от предварительиых условий. Необходимость, по Аристотелю, происходит иа осиове уже существующего. Теплое, холодиое и другие свойства по природе своей обладают такими качествами, иа осиове которых по иеобходимости возиикает та или ииая коикретиая определеииость бытия. Дождь, иапример, выпадает отиюдь ие для роста хлебов, а в силу необходимости. Необходимость здесь состоит в том, что испареиия подиимаются вверх, затем охлаждаются, а получившиеся после охлаждеиия осадки выпадают вииз. Весь этот процесс иеобходимости способствует произрастаиию растеиий. Аристотель аиализирует связь между произрастаиием хлебов и дождем. Здесь, по миеиию философа, имеет место иеобходимая связь, ио связь чисто виешняя,— имеиио в этом и состоит случайность, как причииы, так и производимого ею действия, ибо если хлеб погибает иа гумие, то тот же самый дождь идет вовсе ие для того, чтобы погубить его. Подобиыми примерами Ари-

[9] «Об истолковании» Аристотеля. Перевод с греческого Э. Л. Радлова. СПб., 1891, стр. 34.

[10] *Аристотель.* Аналитики первая и вторая. Перевод с греческого [Б. А. Фохта]. М., 1952, стр. 38.

стотель хочет показать те стороны явлений, которые иногда, а отнюдь не в преобладающем большинстве случаев сопровождаются случайными совпадениями. Следовательно, случайность, по Аристотелю, принадлежит к числу причин по совпадению, т. е. по совпадению и пересечению двух необходимых сторон материального бытия. Но если такие совпадения происходят часто, то, по мнению философа, нет места никаким совпадениям и, следовательно, никаким случайностям.

При решении проблемы случайности Аристотель косвенно, но по сути дела правильно затрагивает проблему причинно-следственных отношений. Он задолго до Юма заметил, что временна́я последовательность не всегда означает причинную связь, ибо, как хорошо видно из приведенного самим Аристотелем примера (дождь и рост хлебов, с одной стороны, и дождь и гибель хлеба на гумне,— с другой), последовательность во времени отнюдь не связанных между собой необходимостью явлений в природе не составляет редкости.

Происходит ли все необходимо? Аристотель отвечает на этот вопрос отрицательно, ибо чисто внешнюю необходимость он отказывается признать таковой. По Аристотелю не все происходит по необходимости, ибо существует и случайность. Если бы случайное имело такие же причины, как и необходимое, то все существовало бы необходимым образом, и тогда можно было бы заранее предсказать, что завтрашнее затмение произойдет в том случае, если произойдет вот это, это же, в свою очередь, если произойдет вот то, и т. д. Иными словами, получилась бы дурная бесконечность, которой в своих рассуждениях Аристотель всемерно избегал.

Значит, вывод Аристотеля таков, что не существует абсолютной необходимости. Тем не менее понятие абсолютной необходимости все же сохраняется Аристотелем для характеристики вечного кругового движения небесных светил и вообще для вечных вещей, так как они, по его воззрениям, определены сами собой. Они уже не подвергаются воздействию со стороны какой-нибудь другой необходимости, поэтому для них Аристотель применяет понятие «αἰτία» (самопричина). Если движение вечно, то оно абсолютно необходимо, так как абсолютно необходимое существует всегда и не существовать не может. Следовательно, «если вещь существует по необ-

ходимости, она вечная, а если она вечная, она существует по необходимости».

Категория необходимости играет в воззрениях Аристотеля определенную роль для выяснения истинности утвердительных и отрицательных суждений. В трактате «Об истолковании» Аристотель положительно отвечает на вопрос о приложимости категории необходимости для определения истинности или ложности утверждения и отрицания относительно уже существующего и возникающего. Тогда как относительно будущих явлений он на тот же вопрос отвечает отрицательно,— в том случае, если эти будущие явления не совершаются по необходимости. Например, нет необходимости ни в том, чтобы завтра было морское сражение, ни в том, чтобы завтра не было морского сражения, ибо, согласно Аристотелю, истина и ложь мыслимы только в связи с бытием, а будущего еще нет и поэтому оно неопределенно. Утверждение о том, будет или нет завтра морское сражение, сегодня ни истинно, ни ложно; оно становится истинным или ложным post factum. А вот там, где процесс протекает с необходимостью, суждение о будущем истинно или ложно уже сегодня. Например, вечные круговые движения планет всегда совершаются одинаково, поэтому суждение «Завтра взойдет солнце» истинно уже сегодня. Здесь Аристотель подчеркивает объективный характер явления, происходящего по закону необходимости. Но в его понимании и случайность — объективной природы, так как случайное происходит независимо от человека, не входит в его намерения. Поэтому о случайном также нельзя принимать произвольные решения, как и о закономерном и необходимом.

Материалистическим положением у Аристотеля является понимание необходимости как категориального определения самого материального бытия, имеющего причину любого конкретного определения в самом себе. В таком понимании необходимость проистекает из самой сущности материального бытия.

Таким образом, значение необходимости придается тем предикатам вещей, которые принадлежат к самой сущности вещей материального мира. В отличие от необходимости название случайности дается тем предикатам вещей, которые не принадлежат к самой сущности вещей и вместе с тем являются ее необходимыми следствиями. Например, сумма внутренних углов всякого

треугольника необходимо равна двум прямым, но эта необходимость проявляется в разных отдельных случаях конкретного треугольника. Поэтому случайное изменяется необходимым. Случайное, по Аристотелю, становится понятным через необходимое. Необходимость является необходимостью потому, что существует случайность, а случайность имеет место лишь постольку, поскольку существует необходимость. Противоположное необходимому называется случайным. Обе эти категории у Аристотеля не имеют смысла одна без другой, они друг друга утверждают и в то же время отрицают.

Что является необходимым и в чем заключена необходимость? Материализм философа, как уже упоминалось, состоит в утверждении, что необходимость заключена в материи. Материя является неотъемлемым моментом необходимости. Например, если существует дом, то для существования дома как такового материя составляет необходимость, а если не будет материи, то «не будет ничего» — и в том числе заключающейся в материи необходимости. Следовательно, необходимость есть материя с присущим ей движением.

Категорию необходимости Аристотель понимает как невозможность противоположного. Вот почему действительность, по его мысли, устраняя противоположность (возможность), является необходимостью. В связи с этим следует отметить родство категории необходимости и категории действительности, а равным образом, случайности и возможности. Необходимость есть возможность, осуществленная в виде действительности, а случайность относится к сфере переплетающихся между собой возможностей разных определений, или же возможность, заложенная в существующих «непреднамеренных» фактах действительности.

Близость категорий случайности и возможности Аристотель утверждает самым недвусмысленным образом, когда он определяет «возможное» как «то, что может быть и так и не так, например: что живое существо ходит или что в то время, как оно ходит, происходит землетрясение, и вообще ⟨все⟩ то, что зависит от случая. Ибо ⟨все это⟩ по своей природе может произойти равным образом и так, и наоборот»[11]. Также допусти-

---

[11] *Аристотель.* Аналитики, стр. 39.

ма возможность похолодания в летнее время, но так бывает не всегда и не необходимо, а случайно. Однако, несмотря на утверждаемую Аристотелем близость друг к другу категорий случайности и возможности, было бы ошибочным полагать, будто он их отождествлял: возможность является возможностью не только действительности (необходимости), но также случайности. Значит, в возможности находятся и необходимые и случайные стороны материального бытия. Возникновение и уничтожение для вещей, существующих по необходимости, можно, по Аристотелю, проследить в возможности, а случайные явления — нет, так как они постигаются post factum.

Следует подчеркнуть, что материалистическая тенденция Аристотеля при определении категорий необходимости и случайности не находит своего последовательного завершения. Уклон в сторону идеализма проявляется главным образом в рассмотрении этих категорий в плане соотношения с целесообразностью, с причиной «ради чего». Аристотель склонен представить дело так, будто все то, что по своей природе необходимо, существует ради какой-либо цели. Обычно, говорит Аристотель, считается, что необходимое существует в возникновении точно таким же образом, как если бы мы полагали, что дом вследствие того лишь существует по необходимости, что тяжелое идет по своей природе вниз а легкое — вверх, в силу чего грунт и камни находятся под землей, земля как более легкая находится выше их, а строительный лес — еще выше, потому что он наиболее легкий. Аристотель по этому поводу говорит, что дом, правда, не стал бы таким, каким мы его видим, без этих материалов, но он стал таким не для этого соотношения, а для того, чтобы кое-что укрывать и сохранить. Так обстоит дело со всем, что имеет некую цель в себе. Ничто не существует без того, что по своей природе необходимо, но существует не ради него, а ради цели.

Необходимое, следовательно, существует лишь как предпосылка для осуществления определенной цели. Необходимое существует в материи, цель же содержится в основании. Следовательно, необходимыми в предметах природы являются материя и ее движение. И то, и другое следует признать началами, но цель есть начало, стоящее выше их.

Но не совпадает лн здесь необходнмость с целью? Нет! «Необходнмость существует в снлу предположенна, а не как цель, нбо необходнмость заключена в материн, а «радн чего» — в понятнн»[12]. Необходнмость, следовательно, существует в материн, цель же содержнтся в понятнн как основанни той нлн нной деятельностн. Цель является прнчнной определенной материн как необходнмостн, а не материя прнчнной определенной целн. Цель, по Арнстотелю, правда, нуждается в необходнмом, т. е. в материн, но все же по сравненню с необходнмостью она является определяющнм, так как сдержнвает внешнюю необходнмость. Наконец, Арнстотель в той частн своей фнлософнн, где он явно непоследователен, представляет необходнмость как предметное проявленне целн; необходнмость (т. е. материя) мыслнтся нм лншь как предпосылка для определенной целн. Что же касается случайностн н случайных явленнй, то онн тоже, по Аристотелю, являются побочнымн продуктамн целн — прн перекрещенни отдельных целенаправленных действнй.

Наконец, случайность получает, по мыслн Арнстотеля, свое конечное определенне через категорню целн, ибо случайность отождествляется с нецелесообразностью, т. е. с отклоненнем от целесообразностн. В этом смысле Арнстотель говорнт, что в человеческнх делах то событне случайно, которое не было целью действня.

Такнм образом, хотя Арнстотелем в определенной мере была понята протнвоположность н еднность категорнй необходнмостн н случайностн, но его же ндеалнзм, теологня н телеологня помешалн ему до конца выяснить нх действнтельную дналектнческую взанмосвязь н взанмоопределнмость.

---

[12] *Аристотель.* Физика, стр. 47.

Диалектика общего и единичного

Аристотелевское положение о том, что сущность не может находиться вне того, сущностью чего она является, было в методологическом плане не чем иным, как признанием диалектического единства единичного и общего. Если взять первых философов, то они искали начала, элементы и причины всего существующего в материальных вещах. В элейской школе эта проблема ставится как проблема отдельного и общего. Философы, современники Аристотеля (как об этом говорит сам Аристотель) скорее признавали сущностями и началами общие моменты в вещах (например, Платон в идеях), чем единичные. Значит, одни греческие философы считали такими сущностями единичное, другие — общее.

Общее (καθόλου) и *единичные* (ἕκαστος) как философские категории впервые были разработаны Аристотелем. Все до сих пор рассмотренные нами категории в его учении обычно являются отражением внутренних связей вещей и явлений. Такие категории одновременно обозначают и само общее и те отдельные вещи, которым это общее принадлежит как их сущность. В этих, по своему содержанию общих, категориях отражаются такие общие связи явлений, как их количества, качества, отношения и т. д. Категория общего является необходимым признаком всех категорий. Следовательно, по своему содержанию все категории являются общими, точнее — все категории становятся логическим выражением того общего, что заключено в отдельных природных вещах. Каждая частная вещь тождественна любой другой, но не полностью; между вещами существует относительное тождество — вот это тождественное в вещах, по Аристотелю, и является общим. В объективной действительности различные общие свойства (качество, количество и др.) могут иметь между собою нечто общее и индивидуальное. Этот факт отражается у Аристотеля в категориях общего и единичного.

Категории, согласно Аристотелю, являются логическими выражениями того общего, что заключено в отдельных вещах действительного мира; следовательно, содержание этих категорий есть отражение действительного мира в форме всеобщей мысли. Категории, будучи наивысшими логическими понятиями, к какому бы виду

бытия они ни относились, по природе своей являются выражением *общего*.

Все, что существует, по Аристотелю, существует, с одной стороны, как единичное, с другой стороны, как общее, как момент тождества между этими единичными сторонами бытия. Аристотель в своих философских исследованиях не ограничивается изучением бытия только со стороны его индивидуальных черт. Он наряду с этим рассматривает бытие в его единстве. Исследуя многообразные стороны бытия в их единстве, он тем самым затрагивал проблему единичного и общего. Что такое общее и единичное у Аристотеля? Общее является категорией, отвлеченной от единичных предметов. «Общее,— говорит Аристотель,— ...есть нечто целое, так как оно охватывает многое наподобие частей»[1]. Мысль Аристотеля о том, что сущность заключается в самих вещах, обосновывает его положение о единстве общего и отдельного. Общее, по Аристотелю, является тождеством в многообразии. Оно, по его мнению, должно быть существенным и присущим самому бытию.

Единичное (отдельное) для Аристотеля есть конкретное явление, слагающееся из формы и материи, которое всесторонне проявляет свое единство и совпадает в трех значениях: «что», «в чем» и «когда». «Что» связано с обнаружением единства качеств, например, движется что? — качественно определенный предмет; «в чем» — раскрывает место и состояние движения единичных предметов; «когда» — охватывает единство бытия и его движение во времени. Аристотель называет единичное, как уже говорилось при разборе категории сущности, первичной сущностью, общее же (форму) — вторичной сущностью.

В единстве формы и материи, каковым является единичное, форма является общим. Вот почему, по Аристотелю, нельзя воспринимать отдельное вне связи с общим. Единичное, согласно Аристотелю, есть субъект, а общее предикат. Единичное есть то, что определяется, т. е. определяемое, а общее — определяющее.

Знание, по мнению философа, направлено на единичное, но в единичном оно охватывает общее, так как единичное в возможности является общим.

---

[1] *Аристотель.* Физика. Перевод В. П. Карпова. Изд. 2. М., 1937. стр. 7.

Как достигается, по Аристотелю, познание общего и единичного? Общее, по мнению философа, известно нам по понятию, а отдельное по ощущению, т. е. понятие относится к общему, а чувственное восприятие к отдельному. Индукция, основанная на систематическом опыте, является необходимым условием для получения общего. Постепенному восхождению к общему на основе научной индукции Аристотель придавал очень большое значение. «...Если что-то из неотличающихся ⟨между собой вещей⟩ удерживается ⟨в воспоминании⟩, то появляется впервые в душе общее (ибо воспринимается что-то отдельное, но восприятие есть ⟨восприятие⟩ общего, например, человека, а не ⟨отдельного⟩ человека Каллия). Затем останавливаются на этом, пока не удерживается ⟨нечто⟩ неделимое и общее, например, ⟨останавливаются на⟩ таком-то живом существе, пока ⟨не удерживается образ⟩ живого существа ⟨вообще⟩. И на этом также останавливаются. Таким образом, ясно, что первичное нам необходимо познавать посредством индукции, ибо, таким ⟨именно⟩ образом восприятие порождает общее»[2]. Таким образом, индукция в понимании Аристотеля есть не только чувственное познание отдельных предметов. Она соединена с указанием на общее в отдельных предметах. Индукция есть показание общего в отдельном. Она ведет от единичного к общему. В образовании общего участвуют два противоположных процесса: индуктивный и дедуктивный.

В процессе выработки общего как существенно необходимого момента научного знания, по глубокому убеждению Аристотеля, исключительная роль принадлежит чувственному восприятию. Чувственное восприятие единичного является источником познания общего. «Поэтому тот, кто не ощущает,— говорит Аристотель,— ничего не познает и ничего не понимает». Приводя это высказывание Аристотеля, В. И. Ленин отмечает: «Аристотель и *материализм*»[3].

Предмет мысли — *общее*, по глубокому убеждению Аристотеля, находится в чувственных вещах, поэтому через восприятие индукция порождает общее. Без чувственного восприятия не бывает никакого знания. Знание

[2] *Аристотель.* Аналитики первая и вторая. Перевод с греческого [Б. А. Фохта]. М., 1952, стр. 288.

[3] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 262.

нельзя приобрести иначе, как через индукцию или посредством доказательства. Всякое доказательство исходит из общего, а индукция из частного. Созерцать же общее невозможно без индукции, но индукция невозможна и без чувственного восприятия, ибо чувственное восприятие направлено на единичное.

Таким образом, учит Аристотель, как знание общего невозможно без индукции, так и индукция — без чувственного восприятия, т. е. знание общего невозможно без восприятия единичного. Однако восприятие единичного еще не представляет собой знание общего. Поэтому исследование единичного через индукцию, по мнению философа, продолжается «пока не удерживается ‹нечто› неделимое и общее». Каково отношение между единичным и общим? Единичное и общее, по Аристотелю, не являются непримиримыми противоположностями. Единичное проявляется через присущее ему общее. По Аристотелю, «нелеп тот разум», который старается разъединить общее и единичное,— это невозможно ни в количественном, ни в качественном отношении.

Мысль о единстве общего и единичного составляет блестящий диалектический момент в аристотелевской онтологии и гносеологии. Ничто всеобщее не существует отдельно, помимо единичных вещей. Например, лошадь, человек и собака представляют нечто общее, потому что все они — живые существа. Единичное, по Аристотелю, не есть общее и общее не есть единичное в смысле полной их тождественности. Однако общее без единичного, как и единичное без общего немыслимо. Материальные единичные вещи реально не существуют в общем виде, но всегда как отдельное бытие. Общее, имея источником своего происхождения единичное, становится средством познания единичных предметов. Отдельное заключает в себе общее как свою сущность. Материалистическим является мнение философа о том, что находящееся в единичном общее является основой нашей мысли об общем. В знаменитом фрагменте «К вопросу о диалектике» В. И. Ленин приводит следующее место из «Метафизики» Аристотеля: «Мы не можем ведь принять, что есть некий дом (вообще) наряду с отдельными домами». Диалектически характеризуя аристотелевский подход к категориям общего и отдельного, В. И. Ленин говорит: «**Отдельное есть** *общее*. ...Зна-

чит, противоположности (отдельное противоположно общему) тождественны: отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное»[4].

Общее невозможно знать посредством одного только чувственного восприятия. Если мы видели бы общее, иными словами, ощущали бы его, то, по мнению Аристотеля, некоторые вещи не исследовались бы вовсе. Например, говорит Аристотель, «если бы мы находились на луне, то мы не спрашивали бы ни о том, происходит ли затмение, ни о том, почему оно происходит, а ‹это› нам сразу было бы ясно. Ибо тогда из чувственного восприятия мы имели бы и знание общего. Ведь чувственно воспринимается, что земля находится теперь между луной ‹и солнцем›, и потому ясно, что теперь происходит ‹лунное› затмение, а отсюда возникает ‹представление› общего»[5]. Т. е. согласно Аристотелю ощущение не имеет своим предметом общее. Однако ощущение, опыт у Аристотеля имеет огромное значение для получения знания общего. По этому поводу В. И. Ленин замечает: «Аристотель эмпирик, но *мыслящий*»[6].

Посредством ощущения по необходимости воспринимается *вот это* в данном месте и в данный момент. «Общее... нельзя чувственно воспринимать, ибо это не есть что-то ‹определенное› и не ‹существует именно› в данное время, иначе оно не было бы общим. Ведь под общим мы понимаем то, что есть всегда и везде»[7]. Следовательно, задача познания — возвыситься ко все более и более истинным общим основаниям. Аристотель в связи с этим оценивает научное знание как наиболее достоверное, всеобщее. Причем общее для философа истинно лишь в той мере, в какой оно связано с объективным бытием. Задача науки состоит в открытии общего — необходимого в природе, которое может быть выражено лишь в общих понятиях.

Главная цель науки заключается в постижении общего именно потому, что оно делает явной причину. Искусство или наука, согласно Аристотелю, имеет сво-

---

[4] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 318.
[5] *Аристотель.* Аналитики, стр. 251.
[6] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 257.
[7] *Аристотель.* Аналитики, стр. 242.

ей целью общее, а опыт — единичное. Опыт, по его мнению, не выходит за пределы единичного, а искусство является результатом перехода от единичного к общему. Например, «считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство... это — дело опыта; а считать, что это средство при такой-то болезни помогает всем подобным людям... это — точка зрения искусства» [8]. Поэтому, по мнению Аристотеля, ни одно искусство не рассматривает единичное: «Знание и понимание,— говорит Аристотель,— мы приписываем скорее искусству, чем опыту, и ставим людей искусства выше по мудрости, чем людей опыта, ибо мудрости у каждого имеется больше в зависимости от знания: дело в том, что одни знают причину, а другие — нет. В самом деле, люди опыта знают фактическое положение 〈что дело обстоит так-то〉, а почему так — не знают; между тем люди искусства знают «почему» и постигают причину» [9]. Таким образом, хотя Аристотель и придавал индукции большое значение, все же отводил опыту второстепенное место по сравнению с теоретическим мышлением. Неудивительно и в узком смысле понятно, конечно, возражение Френсиса Бэкона, сказавшего, что Аристотель «своей логикой испортил естественную философию, так как построил мир из категорий» [10]. С другой стороны, можно возразить Бэкону, что он упрекнул Аристотеля в том, что на самом деле составляет его великую заслугу. Не приходится доказывать, что Бэкон здесь не прав. Ему как эмпирику была чужда аристотелевская категориальная система объективного мира. Ведь сами общие понятия, по Аристотелю,— продукт опытных знаний. Подчеркивая значение знания общего, Аристотель отнюдь не игнорирует роли единичного. Он хорошо знает, что при выработке общего имеется в виду прежде всего единичная вещь.

Категория общего как необходимая и тождественная определенность в разностях не имеет в себе, согласно Аристотелю, никаких случайных свойств, которыми характеризуется единичное. В таком аспекте Ари-

---

[8] *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого. М.— Л., 1934, стр. 19, прав. кол.

[9] Там же, стр. 20, лев. кол.

[10] *Ф. Бэкон.* Новый органон. Л., 1935, стр. 50.

стотель и отмечает, как уже указывалось, близость и точки соприкосновения общего и единичного с категориями случайности и необходимости. Поскольку, далее, последовательность в знании не совпадает с последовательностью в бытии, то первым по природе является общее, так как оно определяет единичное, а первым для познания — единичное, поскольку лишь через него познается общее.

Исключительно большое значение имело учение Аристотеля об общем и единичном для критики объективного идеализма Платона. В самом деле, весь ход рассуждения об общем и единичном направлен именно против идеалистического платоновского отрыва общего от единичного. Выступая против Платона, Аристотель выдвигает такое общее, которое присуще самим вещам по самой их сути. Аристотель остро критиковал Платона за то, что тот отделял общее от единичных тел. Платоновское общее, по мнению Аристотеля, в действительности не является общим, поскольку оно оторвано от единичного. Хотя Платон усердно старался доказать существование общего, но настолько энергично подчеркивал независимое существование общего, что оно ускользнуло у него вообще. По убеждению Аристотеля, общее у Платона потеряло свою функцию в результате отрыва его от единичных предметов.

В отличие от Платона, обособившего общие стороны реальности и назвавшего их идеями, Аристотель ищет общее именно в единичном, считая, что путь получения общего — это путь правильного обобщения данных научного исследования и накопленного опыта прошлых веков. Аристотель, в противоположность Платону, считавшему общее (идеи) первичным во всех отношениях, стремился путем индукции совершить восхождение от простого чувственного знания к общему. В «Философских тетрадях», приведя цитату из сочинения Аристотеля «О душе»— «Деятельность ощущения направлена на единичное, тогда как познание, наоборот, направлено на всеобщее»,— В. И. Ленин замечает: «Аристотель вплотную подходит к материализму» [11].

Однако наряду с блестящими диалектическими догадками в понимании соотношения общего и единичного

---

[11] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 259.

В. И. Ленин отмечал и непоследовательность философа в решении этого вопроса. Диалектические положения философа остались неразвитыми, так как он нередко приходит к ненаучному заключению, будто бы в конечном счете отдельное является лишь проявлением, моментом общего. Несмотря на то, что общее находится в единичном и невозможно без него, Аристотель определяющим началом единичной вещи считал общее в виде формы. Материи же как источнику единичных вещей отводится им пассивная роль.

Неразрешимость противоречия общего и единичного в философии Аристотеля есть продолжение той трудности, которая была порождена его представлением о соотношении первичных и вторичных сущностей. С одной стороны, Аристотель в «Физике» говорит, что «материя близка к сущности и в известном отношении есть сущность»[12]. А в «Метафизике» так же недвусмысленно называется сущностью то, что лежит в основе при всех изменениях. При таком понимании материи как сущности и источнике своих определений безусловно определяющим моментом общего должно быть признано единичное. С другой стороны, мысль философа об определении общего через единичное исчезает, когда он говорит, что «для чувственно-воспринимаемых единичных сущностей потому-то и нет ни определения, ни доказательства, что они наделены материей, природа которой такова, что она может и быть и нет...»[13] Здесь Аристотель уже общее (форму) признает чем-то отдельно данным от единичных предметов. Далее, общее (форма) в таком понимании не поддается возникновению и уничтожению, а само является источником возникновения и уничтожения.

Таким образом, там, где он явно склонялся к идеализму, Аристотель допускал возможность отождествления общего с чистой формой: «...Должно существовать что-нибудь,— утверждает он,— помимо отдельных вещей»[14], подразумевая под этим «что-нибудь» форму. В. И. Ленин по поводу колебаний Аристотеля в вопросе о диалектике общего и отдельного писал, что у него наблюдается «наивная *запутанность*, беспомощно-жал-

---

[12] *Аристотель.* Физика, стр. 26.
[13] *Аристотель.* Метафизика, стр. 135, прав. кол.
[14] Там же, стр. 50, прав. кол.

кая запутанность в *диалектике* общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления» [15].

Главная заслуга Аристотеля заключается, понятно, не в решении проблемы общего и единичного (кстати сказать, такого решения не было вплоть до возникновения диалектического материализма), а в отчетливой постановке ее и в ппопытке диалектического ее решения Аристотель не смог до конца преодолеть разрыв между первичными и вторичными сущностями, материей и формой, общим и единичным. Общее, хотя и не существует, по мысли Аристотеля, помимо единичного, тем не менее выступает у него как вечная и неизменная сущность. В. И. Ленин, имея в виду эту слабую сторону философии Аристотеля, писал: «Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc., сущности и явления etc.» [16].

Правда, Аристотель добивается общего путем индуктивного восхождения от единичного ко все более общему, но весь этот процесс получения общего является, с его точки зрения, процессом констатирования недоказуемых начал, об этом говорит он сам: «...тот, кто применяет индукцию, не доказывает, однако все же что-то выявляет» [17].

Подведем итог.

Для Платона независимо существующим является общее (как идеи). Общее, по мнению Аристотеля, не существует обособленно от единичных предметов. Он при этом аргументирует, отправляясь от понятия суждения. В суждении общее есть предикат, поэтому общее всегда мыслится как предикат, как признак субъекта. Но как предикат общее, как это ясно само собой, не может иметь независимого существования. Таким независимым существованием могут обладать лишь единичные предметы. В соответствии с этим, сущностью, по мысли Аристотеля, является именно единичное, а не общее, т. е. сущность — «вот это». Единичное определяется Аристотелем как то, что существует «здесь» и «теперь», т. е. в пространстве и во времени. Из этого

---

[15] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 326.
[16] Там же, стр. 327.
[17] *Аристотель.* Аналитики, стр. 257.

тоже явствует, что единичное Аристотель понимает как сущность. Здесь же Аристотель (против Платона) ставит вопрос о том, можно ли общее принять за сущность? Нет, ибо один предикат (т. е. общее) не может быть сущностью, поскольку он как предикат зависит от субъекта. Итак, ничто существующее всеобщим образом не является сущностью.

Следует отметить, что понятие «независимость» мыслится Аристотелем с двух точек зрения: 1) независимое с точки зрения реального существования, 2) независимое с точки зрения логического. Аристотель критикует своего учителя идеалиста Платона за смещение и отождествление реального и логического. Согласно Аристотелю, единичное заключает в себе общее, но не в смысле реального существования, а логического.

Следовательно, в понимании Аристотеля общее имеет логическое существование, а единичное — реальное. (Не лишне сказать, что вопрос о реальном и логическом не был решен до конца не только Аристотелем, но и другими философами до появления диалектического материализма.) Не все, что раньше логически, раньше и по сущности, например, белое предшествует белому человеку логически, но не по сущности, так как оно не может существовать отдельно. То, что получается в результате отвлечения, нельзя считать идущим раньше.

Таковы трудности, с которыми столкнулся Аристотель, которые он не в состоянии был одолеть и которые обусловили дальнейшие трудности в решении Аристотелем проблемы общего и отдельного.

Что составляет основу единства общего и отдельного. В поисках ответа на этот вопрос Аристотель ставит побочный вопрос: что является общим «подлежащим» для единичных вещей? Таковым, отмечает он, является материя: все единичные предметы материальны, стало быть, подлежащим единичных предметов является материя. Значит сущность — это материя? Нет. Ибо к этому Аристотель добавляет, что материя является связующим звеном между единичным и общим. Т. е. единичное — это материя плюс общее — единство материи и общего; «общая мысль о человеке» плюс «мрамор как материя» составляют бюст Сократа. Вот такое единичное, которое является неразрывным единством материи и общего, и является, по мысли Аристотеля,

сущностью. Однако в этом неразрывном единстве материя является, с точки зрения Аристотеля, лишь пассивным материалом. Общее в материи предстает как активная форма единичного.

Отрыв Аристотелем формы от материи (общего от единичного) является серьезной уступкой идеализму. Однако его учение о категориях, взятое как целое, было направлено своим острием именно против платоновского понимания сущности как потусторонней идеи, противопоставленной единичным чувственным вещам. В. И. Ленин чрезвычайно убедительно показал, что критика Аристотелем идеализма Платона способствовала прогрессивному развитию философии.

«Критика Аристотелем „идей" Платона есть критика *идеализма как идеализма вообще*... Идеалист Гегель трусливо обошел подрыв Аристотелем (в его критике идей Платона) *основ* идеализма» [18].

Проблема общего и отдельного рассматривается Аристотелем в связи со всеми его категориями. Так, категории формы и материи непосредственно связаны с проблемой общего и единичного: в материи обнаруживается единичное, а в форме — общее. Поэтому диалектическое единство материи и формы выступает как взаимосвязь единичного и общего: общее, по мнению Аристотеля, должно быть существенным и присущим самому бытию. Равным образом общее соответствует, по Аристотелю, категории качества, а единичное категории количества. Категория отношения устанавливает взаимосвязь между соотносительными природными вещами, где общее выступает как нечто тождественное в этих соотносящихся предметах. Категории движения, пространства и времени устанавливают общие условия существования единичных вещей. В категориях возможности и действительности, как и в категориях материи и формы, отражается единство единичного и общего в процессе превращения возможности в действительность (т. е. оформления материи), случайности в необходимость.

---

[18] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 255.

Категория цели (Закономерность)

Цель (τελος) из всех философских категорий в истории философии оказалась самой трудноразрешимой, ибо в ней в большей степени, чем в других категориях, проявляется активность сознания, что и тянуло философов в сторону идеализма. Домарксистские философы при рассмотрении категории цели путали между собой онтологическую и гносеологическую стороны проблемы.

Древнегреческая философия наряду с другими философскими категориями сделала предметом своего рассмотрения категорию цели. Две возможные линии в решении проблемы цели были отчетливо намечены Платоном и Аристотелем. Аристотель является одним из первых создателей всеохватывающей телеологической системы мира. Его учение о цели сформировалось в борьбе против идеалистической телеологии и теологии Платона.

Как известно, для Платона идеи являются конечными целевыми внешними причинами. Идея как цель у Платона фигурирует как нечто, существующее обособленно от объективного мира и в роли конечной целевой причины является источником и основанием стремящихся к ней — ради полного своего усовершенствования — материальных предметов. Цель, согласно Платону,— это то, к уподоблению с чем, как со своим образом стремятся все видимые вещи. Таким образом, идеалистическая телеология Платона образует целую систему внешних целей, являющуюся идеальным прообразом телесного мира. Объективно-идеалистической телеологии Платона Аристотель противопоставляет имманентную телеологию, свою концепцию внутренних целей.

Цель рассматривается Аристотелем как одна из категорий, созданных познавательной деятельностью человека. Он дал первое в истории философии рассмотрение основных моментов отношений цели и определил ее место в сознательном действии человека. Цель, с его точки зрения, основное в действиях человека, без нее не существует его разумной деятельности [1].

---

[1] См. *Аристотель.* Метафизика. Перевод и примечания А. В. Кубицкого. М.— Л., 1934, стр. 41, лев. кол.

Исторически сперва существовала теория внешней целесообразности, помещающей цель вне природного. Ее наиболее полным выразителем и явился Платон. Как результат ее критики и отрицания и явилась аристотелевская система внутренней целесообразности. В аристотелевской телеологии мы встречаемся с двоякого рода целесообразностью — «внутренней» (основной) и «внешней» (в которой усматриваются моменты отступления от основных принципов).

Что такое цель как «внутреннее» — основное понятие имманентной телеологии Аристотеля? Это цель, понимаемая как отражение объективно существующих возможностей материального мира. Поэтому не случайно, что категорию цели Аристотель в своем учении больше всего связывает именно с категорией возможности. Нельзя в этом не видеть заслуги Аристотеля: через категорию возможности он ищет точки соприкосновения цели со всеми остальными категориями, отсюда и с бытием, т. е. ищет ее онтологическую основу в материальной действительности.

Аристотель с одинаковой уверенностью констатировал факт целесообразности и в органической и в неорганической природе. В обоих случаях, как замечает Гегель,— и это замечание выписывается В. И. Лениным — «природа имеет средства в самой себе, и эти средства суть также цель. Эта цель в природе есть ее λόγος, истинно разумное». Здесь у Аристотеля проскальзывает мысль о наблюдающейся в природе закономерности, которую природа заключает именно «в самой себе». На это совершенно определенно указывает В. И. Ленин на полях приведенного замечания Гегеля. «„Цель" и причина, закон, связь, разум»[2]. Ясно вместе с тем, что в этом положении Аристотеля явно содержится возможность узкотелеологического понимания закономерности и порядка в природе.

Наиболее ярко принцип имманентной (внутренней) целесообразности, по мнению Аристотеля, находит свое выражение в органическом мире; в органических существах душа является той силой, которая и движет их к их внутренней цели. Природа каждой вещи, согласно Аристотелю, означает, что каким нечто становится, та-

[2] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 258.

ким оно определяется с самого начала внутренней целесообразностью природы. Во всем, что возникает и существует по природе, учит Аристотель, обязательно находится самосохраняющая причина, или цель. Например, если ласточка свивает гнездо, а паук паутину и растения производят листья ради плодов, а корни растут не вверх, а вниз ради питания, то здесь явно имеется причина «ради чего»[3], т. е. цель. Биологические исследования Аристотеля наложили отпечаток на характер его телеологии. Аристотель обратил внимание на единство строения органов животных и установил факт прогрессирующего усложнения органических форм. Обосновывая свою теорию внутренней телеологии, Аристотель отмечает факт целесообразной прилаженности органов в организме друг к другу. Например, в работе «Физика» строение зубов у животных Аристотель рассматривает как результат внутренней целесообразности.

Принцип внутренней целесообразности находит свое выражение, как мы видели, согласно Аристотелю, и в растениях, но только не так отчетливо: «И в растениях полезные им части возникают ввиду определенной цели, например, листья ради защиты плода»[4].

Таким образом, материалистическим моментом аристотелевской имманентной телеологии является определение цели как внутренней определенности самой природной вещи.

Что же собой представляет у Аристотеля цель как «внешнее»? Аристотель считал, что в пределах сознательной деятельности человека целевую причину следует искать не в вещах, а вовне, т. е. в разуме и душе человека; об этом совершенно определенно говорит сам философ, что «через искусство возникают те вещи, форма которых находится в душе»[5].

Здесь прямо указывается на такую цель, которая находится вне материальных вещей. Например, дом есть цель строительства дома, но целью является и нечто другое, постороннее — человек, ради которого строится

---

[3] См. *Аристотель*. Физика. Перевод В. П. Карпова. Изд. 2. М., 1937, стр. 44—45.

[4] Там же, стр. 45.

[5] *Аристотель*. Метафизика, стр. 121, прав. кол.

дом[6]. Что касается природных существ, то для них нет подобных внешних целей. Поэтому проявляющиеся искусственные предметы в данном дереве, мраморе и т. д., по мнению Аристотеля, являются сохранением и раскрытием самой скрывающейся в материи формы, которая и является формою-целью человека. Значит, разумным действием осуществляется возникновение соответствующего цели явления. В таком понимании внешняя цель на всем протяжении процесса выступает в качестве руководящего начала, определяющей причины по отношению ко всем промежуточным звеньям. Внешняя цель — начало и завершение движения. Началом осуществления цели начинается движение и ее достижением движение прекращается. Внешняя цель, по Аристотелю, заключена в понятии, форме, для ее проявления и достижения в действительности требуется сознательная деятельность человека через искусство (науку).

Распространив принцип цели (целесообразности) на всю природу, Аристотель ищет некоторое родство между произведениями искусства и произведениями природы. В обоих случаях возникновение происходит ради известной цели, ради чего-нибудь. Для иллюстрации этого момента можно сослаться на следующее место Аристотеля: «Ведь, руководствуясь мышлением или чувствами, и врач, и строитель дают себе отчет в основаниях и причинах, по которым один занят здоровьем, а другой постройкой дома и почему следует поступать именно так. Но в произведениях природы «ради чего» и прекрасное проявляется еще в большей мере, чем в произведениях искусства»[7]. Ошибку, по Аристотелю, может совершить природа так же, как искусство. Продолжая искать общие черты между внешними и внутренними целями — природными и искусственными произведениями,— Аристотель говорит, что если бы дом, который обычно строится искусством, был из числа природных предметов, то он возникал бы так же, как теперь делается искусством. Так что в обоих случаях цель остается той же самой. Следовательно, Аристотель сделал попытку сблизить внутренние и внешние цели.

[6] *Аристотель.* О душе. Перевод и примечания П. С. Попова. М., 1937, стр. 46.

[7] *Аристотель.* О частях животных. Перевод с греческого, вступительная статья и примечания В. П. Карпова. М.. 1937, стр. 35.

Вопрос о соотношении категории цели и категории необходимости в понимании Аристотеля представляется одним из труднейших в истории философии. А между тем важность этого вопроса для правильной интерпретации аристотелевского учения не может быть переоценена.

В чем же состоит различие между названными категориями у Аристотеля и каково соотношение между ними в его понимании? Как было показано выше, необходимость, по Аристотелю, заключена в материи, т. е. она является закономерной стороной материи, а случайность, с его точки зрения, имеет место в точке пересечения необходимых линий. Необходимость Аристотель четко отличает от цели, что хорошо видно, когда он говорит, что никому в голову не придет сказать, «что стена возникла в силу необходимости потому, что тяжелые предметы по природе передвигаются вниз, легкие на поверхность, в силу чего камни и фундамент оказались внизу, земля по своей легкости наверху, а на поверхности преимущественно дерево как самое легкое»[8]. Следовательно, причина возникновения дома отнюдь не в перечисленных свойствах материи, хотя они необходимо присущи ей. Конечно, продолжает философ, стена воздвигается не без этих необходимых свойств материи (т. е. не без заключающейся в ней необходимости материи), «однако не по их причине», а по причине заключающегося в природе принципа целесообразности, действующего наряду с необходимостью и через нее как в области природных явлений (например, у животных передние зубы остры и хорошо приспособлены к перекусыванию, а задние зубы, напротив, широки и приспособлены перемалывать пищу), так и в области сознательной деятельности человека, к каковой относится, например, и постройка дома.

Заслуга Аристотеля, следовательно, в том, что, создавая имманентную телеологию, он со всей определенностью указал, что необходимость существует не как цель (потому что она заключается именно в материи и нигде в другом). С точки зрения реальности необходимость предшествует цели, с логической же точки зрения — наоборот. Диалектическая связь между необхо-

---

[8] *Аристотель.* Физика, стр. 47.

димостью и целью намечается Аристотелем в утверждении, что заключающаяся в материи необходимость совершенно необходима и для реализации цели. Если не будет необходимости (материи) как предшествующего, то окажется невозможной и цель. «Очевидно, таким образом, что в явлениях природы необходимость есть так называемая материя и ее движение. И физику надлежит говорить о причинах обоего рода, больше же о причине «ради чего», ибо она является причиной определенной материи, а не материя причиной определенной цели»[9].

Из всего сказанного становится ясным, что необходимость есть материя и ее движение и ее, следовательно, следует искать в них, а цель — в понятии[10].

Резюмируя, следует сказать, что в противовес Платону Аристотель переносит источник целесообразности в саму природу, так что имманентная телеология Аристотеля служит к выявлению присущей материи необходимости — таким образом, что необходимость и цель интерпретируются в их взаимной диалектической связи.

Однако, при всем старании преодолеть платоновскую телеологию внешних целей, Аристотель не смог до конца довести и развить свою теорию внутренних целей, ибо в конце его философских изысканий «целевая» причина выступает как конечная причина всякого движения, его источник, определяющий меру и направление движения. Его колебания между материализмом и идеализмом и дуализм находят здесь свое выпуклое выражение. Об этом исчерпывающим образом говорит следующее место из «Физики»: «Так как природа двояка: с одной стороны, как материя, с другой — как форма, она же цель, а ради цели существует все остальное, то она и будет причиной «ради чего»»[11]. Деятельность множества форм регулируется «верховной» формой — формой форм, выступающей в качестве цели по отношению ко всем остальным формам. На всем протяжении процесса возникновения вещей из возможности в действительность «форма форм» как цель выступает в качестве руководящего начала, или, что то

---

[9] *Аристотель.* Физика, стр. 48.
[10] См. там же.
[11] Там же, стр. 45.

же, определяющей причины, по отношению ко всем промежуточным звеньям. Следовательно, телеологический характер носит и понимание движения Аристотелем как перехода возможности в действительность.

Имманентная телеология Аристотеля обнаруживает непонимание им принципиального отличия человеческих действий от процессов природы, вследствие чего он переносит специфические категории сознательной деятельности на всю природу, хотя таким путем им и достигается принципиальное тождество между «внешней» и «внутренней» целесообразностью, о чем говорилось выше. Идеализм Аристотеля выступает особенно отчетливо, когда он трактует о небесных сферах. Самая совершенная из них — сфера неподвижных звезд; за ней находится источник движения, конечная целевая причина всего — форма форм, «первый двигатель», который сообщает миру стремление к себе как к высшей цели, от которого зависит мир небес и вся природа.

Таким образом, имманентная телеология Аристотеля, в том пункте, в котором она выглядит особенно непоследовательной, переходит в телеологию внешней цели. Если до этого перехода конечные причины рассматривались им в смысле имманентных, внутренних целей, присущих самой природе вещей, то с переходом во внешнюю телеологию имманентная цель выносится им за пределы природы, превращается в трансцендентную.

Телеологическое учение Аристотеля важно не только по своему влиянию на последующее развитие мысли, но и тем, что в нем можно проследить гносеологические корни последующих телеологических теорий. В период средневековой схоластики на основе идеалистической интерпретации телеологии Аристотеля возникают мистические телеологические системы, которые в Аристотеле увековечили теологию и худшую сторону его философии. Воплощением всего «богатства» средневековой телеологии является система Фомы Аквинского, у которого бог — первооснова, источник и конечная цель всего существующего.

В связи с этим Н. Н. Трубников правильно замечает, что аристотелевское учение о цели оказалось одним из теоретических источников не только средневекового христианского богословия, но оно же «предвосхитило идеи имманентной телеологии, сформулирован-

ные позднее Лейбницем и Кантом и переросшие постепенно в серьезную естественнонаучную школу, не утратившую своего значения и в настоящее время»[12].

Современная буржуазная философия всячески способствует выдвижению на первый план телеологии Платона и под него подделанной телеологии Аристотеля для защиты своих реакционных целей как якобы конечных целевых причин. Одним словом, «поповщина,— как писал В. И. Ленин,— убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое»[13]. Но сила мысли гениального философа настолько велика, что она прорвала толщу искажающих ее действительный облик наслоений и послужила мощным толчком к последующему прогрессивному развитию научного знания.

Учение Аристотеля о категориях вообще и о категории цели в частности принадлежит к числу наименее разработанных проблем аристотелевской философии. Между тем, если проследить логику историко-философского процесса, мы обнаружим, что учение Аристотеля о цели на протяжении всей истории философии так или иначе привлекало философов, причем так, что эта проблема в домарксистской философии всегда была камнем преткновения как для идеализма, так и для материализма. Естественно, что для глубокого понимания истории телеологических учений исключительное значение имеет аристотелевская философия, к которой восходит своими истоками телеологизм всех без исключения последующих времен. Следовательно, аристотелевское учение о цели имеет важное значение для исторического и теоретического обоснования сегодняшнего понимания этой проблемы. В этой связи обращает на себя внимание вышеназванная книга Н. Н. Трубникова. Хотя она и посвящена сугубо современной философской тематике, автор тем не менее нашел нужным предварить свое исследование обстоятельным разбором учения Аристотеля о цели.

---

[12] *Н. Н. Трубников.* О категориях «цель», «средство», «результаты». М., 1967, стр. 23.

[13] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 325.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

В истории человеческого мышления философские системы выступают выразителями духа своего времени. Однако отдельные выдающиеся философы прорывают рамки своей эпохи, нацеливая человеческое мышление на будущее, и тем самым опережая свое время иногда на целые столетия. Таким мыслителем в домарксистской философии является Аристотель. Маркс называл Аристотеля «величайшим мыслителем древности»[1], «могучий» голос которого «оглашал целые столетия»[2].

В течение ряда столетий проблемы, поставленные Аристотелем, разрабатывались и освещались по-новому. С другой стороны, собственно философская проблематика каждой эпохи преломлялась сквозь призму аристотелевского учения.

В связи с этим можно отметить одно любопытное обстоятельство: в течение 2000 лет античная философия вообще и философия Аристотеля в частности, питая последующую западноевропейскую философию, сама претерпела значительную трансформацию, вследствие чего, собственно древнегреческая проблематика, преломленная сквозь призму философии последующих эпох, нередко предстает неузнаваемой. Причем процесс ассимиляции античной философии позднейшей философией осуществлялся настолько всеобъемлюще, что впоследствии при «локальном» исследовании собственно аристотелевской философии обязательно затрагиваются

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 23, стр 419.
[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 79.

проблемы истории послеаристотелевской философии. Следствием этого является то, что у неискушенного в истории философии читателя легко возникают подозрения о модернизации аристотелевской философии. Неудивительно поэтому, что при изучении ряда проблем аристотелевской диалектики, вследствие того, что они присутствуют в новой философии в несколько видоизмененной форме, исследователи ставят под сомнение подлинность самого их аристотелевского происхождения.

Логика исторического развития философской мысли со всей очевидностью доказывает ту простую, но очень важную истину, что настоящее немыслимо без прошедшего. Поэтому каждая наука, в том числе и наука логики, требует своего исторического обоснования. В настоящее время, как известно, в науке логики существуют два направления или разветвления — формальная логика и логика диалектическая. По нашему глубокому убеждению, диалектическая логика так же немыслима без формальной, как и формальная логика без диалектической. Уже классики марксизма-ленинизма дали исчерпывающую характеристику исторического значения и диалектической взаимосвязи обоих этих направлений в логике. При этом отправным пунктом для них послужил именно анализ философии Аристотеля, которая представляет исходную точку как формальной, так и диалектической логики.

Рассматривая отдельные элементы диалектики в логическом учении Аристотеля, мы приходим к заключению, что Аристотель в своей логике дал множество блестящих предвосхищений ряда логико-диалектических проблем, которые впоследствии в истории философии по-новому ставились, разрабатывались и решались, особенно в немецкой классической философии и философии марксизма-ленинизма. Логика историко-философского процесса такова, что каждая последующая философская система является не только отражением духа своей эпохи, но также своеобразной реакцией на все предшествующее человеческое мышление. Вот почему аристотелевская философия вообще и его логическое учение в частности явились предметом пристального внимания всех без исключения последующих философских учений и в позитивном и в негативном плане.

Так же обстояло дело и с учением Аристотеля о категориях — с той лишь разницей, что оно трактовалось еще менее однозначно, нежели собственно логическое учение Стагирита. По давно сложившейся традиции, непосредственно восходящей к Гегелю, Целлеру, Прантлю, Виндельбанду и другим историкам философии, учение Аристотеля о категориях рассматривается ограниченно — лишь по произведению «Категории», и обычно сводится к простому и бессистемному перечислению десяти категорий, названных в этом произведении. Эта традиция настолько сильна, что она находит свое отражение и в нашей, советской литературе.

Естественно напрашивается вопрос: откуда берет свое начало такая стереотипная интерпретация аристотелевского учения о категориях? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы невольно обращаемся к «Эннеадам» Плотина, в которых содержится резкая критика с позиций неоплатонизма аристотелевского учения о категориях и в которых это учение тоже сводится к голому перечислению тех же десяти категорий. Плотин считал, что Аристотель не дал продуманной системы и принципов систематизации философских категорий и недостаточно их проанализировал, что он смешивает различные категории, вследствие чего некоторые из них перекрывают друг друга. Аристотель же им фактически игнорируется. Вслед за Плотином А. Ф. Лосев видит в учении Аристотеля о категориях только «путаницу». Так, анализируя критику Плотином Аристотеля, А. Ф. Лосев пишет: «Аристотель предстает после этой критики как собрание противоречивых и непродуманных понятий, каковыми он и в действительности является в области учения о категориях. Великолепны эти критические рассуждения Плотина»[3].

С нашей точки зрения, столь искаженное суждение об Аристотеле может провозглашаться, в частности, потому, что сама диалектика Аристотеля, как и история диалектики в целом, основательно не изучена. Реконструкция же диалектики Аристотеля, одного из важнейших этапов истории и формирования диалектики вообще, должна способствовать устранению этого недоразумения.

---

[3] *А. Ф. Лосев.* Диалектика числа у Плотина. М., 1928, стр. 51.

Плотин, а вслед за ним и идеалистические историки философии всячески старались формализировать учение Аристотеля о категориях, превратить эти последние в пустые оболочки, в бессодержательные формы. И все это делалось с единственной целью — лишить категории действительной познавательной роли.

Примером неопозитивистского отношения к философии Аристотеля является «История западной философии» Б. Рассела. Рассел настолько необъективен по отношению к Аристотелю, что заявляет: «В наши дни любой человек, который захотел бы изучить логику, потратил бы зря время, если бы стал читать Аристотеля». Этот необоснованный нигилизм в отношении философии Аристотеля в целом Рассел распространяет и на учение Аристотеля о категориях. Он в первую очередь возражает против введения в философию самого понятия «категория». «Что именно подразумевается под словом «категория» у Аристотеля, у Канта и у Гегеля, я, признаться, никогда не был в состоянии понять. Я лично не верю, что термин «категория» может в какой-либо мере быть полезен в философии как представляющий ясную идею»[4].

Рассел выступает против центральной категории Аристотеля. Категория сущности, по его мнению, не обоснована Аристотелем и дает возможность пуститься во множество дурных «метафизических» рассуждений. Хотя категория сущности на протяжении многих веков являлась и является «сокровенной частью каждой философской системы», она представляет собой «безнадежно сбивающее с толку понятие». Отрицая познавательное значение за категорией сущности, Рассел видит в ней лишь термин: все, что можно сказать о сущности, представляет, с его точки зрения, лишь лингвистический интерес, так как «слово может иметь сущность, но вещь не может»[5]. Как и все позитивисты, Рассел утверждает, что категории вообще и «сущность» в частности относятся к области «метафизики»: перенося в структуру мира структуру предложения, составленного из подлежащего и сказуемого, мы совершаем «метафизическую ошибку». Таким образом, в качестве сов-

[4] *Б. Рассел.* История западной философии. М., 1959, стр. 223.
[5] Там же, стр. 221, 222.

ременного позитивиста Рассел не понимал философско-гносеологического значения категорий.

Для буржуазной философии характерен антиисторический подход к рассмотрению философских категорий. Так, по мнению Н. Гартмана, рассматривать категории в аспекте истории невозможно, так как у них нет истории; он считает, будто бы категории являются «вневременными и надвременными образованиями»[6].

В действительности же учение Аристотеля о категориях, как и его логика в целом, является достоянием истории философии. Главная задача исследователя аристотелевской философии состоит в раскрытии ее истинного смысла и содержащихся в ней диалектических моментов.

Объективная логика исторического хода философии в ее главнейших узловых пунктах показывает, что существует прямая связь между «Метафизикой» Аристотеля, «Наукой логики» Гегеля, «Капиталом» Маркса, «Анти-Дюрингом» и «Диалектикой природы» Энгельса, «Материализмом и эмпириокритицизмом» и «Философскими тетрадями» Ленина.

Истинное понимание истории диалектики немыслимо без правильного подхода к ее истокам, к первоначальным ее формам, сыгравшим немаловажную роль в ее дальнейших исторических судьбах. В связи с этим нам представляется важным преодоление некоторых «предрасудков» в отношении к Аристотелю и к действительному содержанию его диалектики.

---

[6] *N. Hartman.* Grundzuge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin — Leipzig, 1921, S. 29.

СОДЕРЖАНИЕ

Вступление 3
Элементы диалектики в логике Аристотеля 9
Аристотелевское понимание диалектики 9
Элементы диалектики в законе тождества 33
Элементы диалектики в законе противоречия 43
Элементы диалектики в законе исключенного третьего . . 62
Элементы диалектики в силлогистике и проблема логического синтеза 77
Элементы диалектики в индукции и дедукции 100
Диалектика в учении Аристотеля о категориях 108
Учение Аристотеля о категориях и проблема «сущности» . 108
Диалектика материи и формы 149
Диалектика количества и качества 161
Категория отношения 175
Диалектика категорий движения, пространства и времени . . 185
Диалектика возможности и действительности 216
Диалектика необходимости и случайности 229
Диалектика общего и единичного 240
Категория цели (Закономерность) 251
Вместо заключения 259

Давид Викторович Джохадзе
ДИАЛЕКТИКА АРИСТОТЕЛЯ

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор *Я. А. Мильнер*
Художественный редактор *Н. Н. Власик*
Художник *В. Н. Ходоровский*
Технический редактор *А. М. Сатарова*

Сдано в набор 12/VIII 1971 г. Подписано к печати 16/XII 1971 г.
Формат 84×108¹/₃₂. Бумага № 2. Усл. печ. л. 13,86. Уч.-изд. л. 13,8.
Тираж 8000. Т-19873. Тип. зак. 2747 Цена 1 р. 06 к.

Издательство «Наука». Москва К-62, Подсосенский пер., 21
2-я типография издательства «Наука». Москва, Г-99, Шубинский пер., 10